غسّان طعّان

التغرُّب

في الثقافة الإيرانية الحديثة



التغرب

في

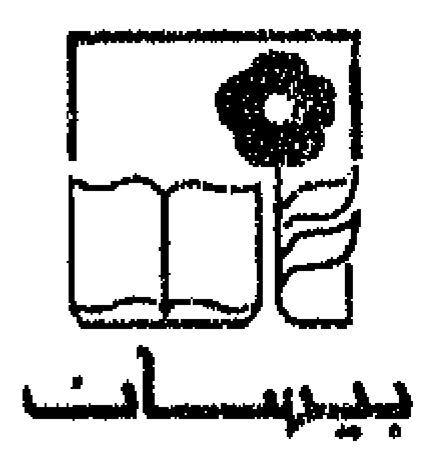
الثقافة الإيرانية الحديثة

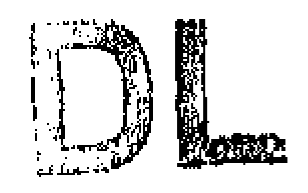
غسـان طغان

التغرب

في

الثقافة الإيرانية الحديثة





• التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة

• الطبعة الأولى، تشرين الأول 2001م.

• الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام
• ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان
• هاتف: 351291 ـ فاكس: 747089 ـ 1 ـ 961
• بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

محتويات الكتاب

القسم الأول: العالم ليس شرقاً

القسم الثاني: العالم ليس غرباً

القسم الأول

العالم ليس شرقاً

١

الهويـة المخترقة

مجموعة عوامل دفعتني للبحث في معنى التغرُّب الحضاري سأوجزها كما يلي: الثورة الإسلامية في إيران. قراءتي الثانية للمفكر المصري سيد قطب. مظاهر العودة الواضحة إلى الدين، والتي باتت شائعة في العالم الإسلامي. ثم أخيراً الصراع الدائر حول ملكية مدينة القدس بين اليهود والفلسطينيين.

ينتج عن هذه العوامل خيط مشترك قد لا يبدو للقارىء بوضوح، هو ردة الفعل باتجاه الغزو الغربي الاستعماري القديم والحديث على السواء. وبشكل خاص، كما حصل مؤخراً. هو بازدياد نفوذ الولايات المتحدة، وقوتها العسكرية والمعنوية، وهي تضعهما بجانب إسرائيل من جهة وبمواجهة سافرة مع مصالح الشعوب في هذه المنطقة من العالم، من جهة أخرى. فالولايات المتحدة لا تتوجه ضد أعدائها فحسب، بل هي تعمل على تعرية حلفائها أيضاً من ورقة التين الأخيرة. وكأن الهدف النهائي من سياسة المساندة لإسرائيل، هو في خلق فوضى، وعدم استقرار في طول المنطقة الإسلامية وعرضها.

نفهم من خلال هذه السياسة التي تنفذها الولايات المتحدة حقيقة النوايا التي دفعت بالشعب الإيراني إلى الثورة على الشاه[١]. وهذه الأمور بالطبع، لا تنعكس على مفهوم الحداثة، والمروجين لها فحسب، بل تضع حاجزاً أمام انتشارها. طالماً أن لهذه الحداثة علاقة واضحة بالغرب. ولعل من خلال هذا التناقض نفهم الصراع الداخلي في المجتمع الإيراني بين تيار الأسلمة، وتيار التحديث.

قد لا تكون هذه العناوين التي ذكرناها مدار بحث واسع ودقيق في هذا الكتاب. فالثورة الإيرانية التي اندلعت عام ١٩٧٩ كان قد كتب عنها الكثير ومن زوايا عدة. باستثناء ما عُرِفَ عن مسألة الدفاع عن الهوية الثقافية. وردّ الغزو الحضاري الغربي عن إيران. لقد اتخذ طابع الدفاع عن الهوية الثقافية الإيرانية شكل الدفاع عن الدين، وذلك إمّا لأنه يعود لخصوصية الإسلام الذي يهيمن على الثقافة، ليس في إيران وحدها، بل على صعيد عام، ويشتمل الشعوب الإسلامية قاطبة. أو لأن ظاهرة تثوير الدين في إيران تنامت مع استعادة بلورة العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في عامل وحيد، هو التغرُّب الحضاري. لذا بات التديّن الحقيقي يتطلّب محاربة الحداثة لكونها آتية من الغرب.

والتغرُّب الحضاري هو ما ينتج أو يبقى بعد الغزو العسكري الذي انحسر مع انتهاء العصر الاستعماري التقليدي. وغالباً ما يترك الاستعمار بعد رحيله عن البلد جهازاً لحكومة محلية، مدارس وبرامج

---

(١) Kalim Siddiqui. The Islamic revolution in Iran. p4.

للتعليم. لغة منافسة للغة أهل البلاد. عادات وتقاليد. أزياء وأنماط للعيش والاستهلاك، وأشياء أخرى. وأهم من كل ذلك، طبقة جديدة تنمو عن طريق العلاقة الاقتصادية مع الاستعمار، فتروّج من جهة لانتشار السلع التي تستوردها من بلد الاستعمار الأم، ومن جهة أخرى تعمل على تصدير المواد الخام إلى ذلك البلد. وبحكم هذه المصلحة المشتركة، لا يعود يحتاج الاستعمار إلى حكم البلد مباشرة، لأن الطبقة الجديدة تقوم بمهام السيطرة لصالح الأولى. ولأجل دوام هذا الوضع، تجهد الطبقة الجديدة على نشر ثقافة التغريب التي تعمل ببطء في القضاء على كل ما له علاقة بالثقافة الوطنية. ولهذا كان التغريب ينال من الشخصية الوطنية، ويحفر في الذات، بحثاً عن مكامن القوة التاريخية من أجل فكفكتها وإلغائها، جاعلاً من المواطنين في المستعمرات السابقة ملحقين ضعفاء بالمراكز الاستعمارية البعيدة. يستقبلون سلعه وفنونه وأفكاره. وبذلك يكونون قد تحولوا إلى طبعة مشوهة عن أسيادهم. افتقدوا صورتهم عن أنفسهم من دون أن يصبحوا الآخر الذي أرادوا التشبّه به. هذا هو التغريب الحضاري بشكل مختصر. إنما قراءتي المجددة لسيد قطب، هي التي دفعتني لاكتشاف عمق العلاقة بين ما يدعوه قطب بجاهلية القرن العشرين، وبين العنوان الذي أوجده جلال آل أحمد، متوِّجاً به ظاهرة الابتعاد عن الأصالة الإسلامية. وبذلك شبَّه آل أحمد التغرُّب بوباء «الطاعون» فاتحاً منذ تلك اللحظة نافذة الشك بمضمون الكلمة الذي شاع نقده لدى المدافعين عن الأصالة الدينية بوجه التحديث.

يجب الاعتراف بأن مسألة العودة إلى الدين قد أخذت بعداً عالمياً

لها. لكنها عند المسلمين عبَّرت عن نفسها بشكل أوضح. وذلك من خلال عودة المرأة إلى الحجاب، وبالمغالاة في ترك اللّحى عند الرجال، والفصل المتعمّد بين الجنسين. بالإضافة إلى ظاهرة النضال السياسي والعسكري المرتبط بدوافع دينية واضحة عرفت بالجهاد من قبل أصحابها، وبالإرهاب من قبل أعدائها.

إنه لشيء معروف، وبات واضحاً للمراقب المتتبع لمجريات الأحداث، أو لما أصبح يعرف بـ«اليقظة الإسلامية» وذلك عبر الثلث الأخير من القرن العشرين. إن هذه الأمور وغيرها، لم تؤدِّ إلى ازدياد الصراع حول القدس فحسب. بل أصبحت نتيجة لها أيضاً، إن لم نقل دفعت إلى بلورة الفكر السياسي الإسلامي. وكان من أهم نتائج هذه البلورة قيام الثورة الإسلامية في إيران. لعل من هذه الزاوية بات الصراع على مدينة القدس ـ لما له من دلالة في الفكر الإسلامي ـ أحد العوامل المهمة في خلق الظاهرة الإسلامية التي ندعوها بالأصولية. فالقدس أيضاً تتغرّب عندما تُنتزع من الخريطة الإسلامية، لتدخل في الخريطة المقابلة.

ماذا يعني كل ذلك؟

لا شك أن مسألة التغرّب الحضاري منتشرة عند الشعوب الأخرى غير الإسلامية. أي أنها ظاهرة تعم العالم الثالث، ونجد لها أثراً في مجتمعات العالم الأول. كدفاع الفرنسيين عن خصوصيتهم الوطنية بوجه الأمركة. إلا أنها عند المسلمين اتخذت الظاهرة بعداً مزدوجاً عندهم.

تأملوا معي قليلاً في الكلام الذي يورده سيد قطب عن مسألة الابتعاء عن الدين سعياً من الإنسان خلف الحداثة. «إن الشخصية الإنسانية وحدة. وحدة في طبيعتها وكينونتها. وحدة تؤدي كل وظائفها كوحدة. وهي لا تستقيم في حركتها ولا تتناسق خطواتها إلاّ حين يحكمها منهج واحد منبثق في أصله من تصور واحد.. فأما حين تحكم ضمير الإنسان ووجدانه شريعة، ثم تحكم واقعه ونشاطه شريعة، وكل من هذه وتلك ينبثق من تصور مختلف.. هذه من تصور البشر. وتلك من وحي الله. فإن شخصيته تصاب بما يشبه داء الفصام، «شيزوفرينيا»! ويقع فريسة لهذا التمزق بين واقعه الشعوري الوجداني وواقعه الحركي العلمي. ويصيبه القلق والحيرة»[1]. عملاً بهذا المقياس لا يبدو لنا أن الشخصية الإسلامية مقبلة على ازدهار لها، أو تفتح، إلاَّ من خلال منهج إسلامي، يبعد هذه الشخصية عن حالة الفصام التي لا بد منها، طالما هي خارج مجتمعها الحقيقي. والمجتمع الحقيقي هو الذي يستظل الإسلام كدولة وشريعة ونظام حكم. ظهرت هذه المعالجة وقد تلونت بألوان أقلّ حدّة عند مفكرين آخرين، حينما دعوا إلى محاربة التغرب الحضاري، على أساس أنه ثَمرة نزاع بين الحداثة الوافدة من الغرب، وبين الإسلام كحضارة متشددة بالعلاقة مع الله. وبذلك تكون على العكس من الحضارة الغربية التي تطورت منذ القرن السابع عشر، وهي في صراع مع الله من أجل توطيد مركز الإنسان في الأرض. وثمرة النزاع هذه عرفت عند

(١) سيد قطب. المستقبل لهذا الدين. دار الشروق. ط٨١. ص١٧.

«الإخوان» من المصريين بالجاهلية، وذلك بعد أن وجد فيها الإسلاميون أنها تمثل ظاهرة شرك، وابتعاداً عن الدين. بينما وجد فيها الإصلاحيون، أنها دودة تنخر في جذع شجرة الحضارة الإسلامية التي استقلت منذ نشأتها عن الحضارات المجاورة من فارسية وبيزنطية ورومانية. وعليها أن تستمد غذاءها من جذورها الخاصة في المستقبل أسوة بما فعلته في ماضيها. ولعل هذا ما كان يدعو إليه المفكر الإيراني جلال آل أحمد، ملبياً نداء الجذور، بعد أن شعر بأن الحضارة الغربية تعمل على ابتلاع آخر عنصر من عناصر الاستقلال الثقافي. وفي عالم بات مرتعاً لقوى السيطرة الاستهلاكية التي تفرضها الأساطيل، والجيوش المتمتعة بقدرات تكنولوجية واسعة.

أمّا داريوش شايغان[1] المفكر الإيراني المعاصر، فقد انتقل بداء الفصام الذي تحدث عنه سيد قطب خوفاً من ضياع الفرد في الهويات غير الإسلامية، إلى صعيد أوسع. فأطلق على الثقافة العامة التي تعبر عن مناخ السيطرة الناتجة عن قوة الغرب بداء «الفصام الحضاري»، لكنه كان أكثر إيجابية من كلا المفكرين، برغم اختلافهما: سيد قطب وجلال آل أحمد. وذلك بعد أن اعترف شايغان بضرورة التغربُّ معتبراً أنه مرحلة مهمة وأولية من مراحل تطور الشعوب الشرقية. ولهذا، وجد شايغان في خطاب جلال آل أحمد، أنه يمثل مسارين، وقد تحول الخلط بينهما إلى سيطرة واضحة استغلها رجال الدين الإيرانيون

(١) Darydush Shayegan. Cultural Sehizophrenia. Irans John Howe. syracuse N.Y. p.130, 134.

لمصلحتهم، وعلى حساب نمو العلمانية. من هنا اعتبر شايفان أن خطأ جلال آل أحمد هو من أخطاء المثقفين المتسرّعين بشكل عام في استنتاجاتهم. وكان جلال قد طرح مفهومه للتغرب مقروناً بالعودة إلى الإسلام، كجواب على طغيان الحضارة الاستهلاكية في المجتمع الإيراني أواخر الستينيات. أمّا أمثال جلال، فهؤلاء برأي شايفان، أضاعوا الحداثة من أجل الحنين إلى ثقافة «بائدة» بحكم وجودها خارج العصر. وهذه الثقافة «الظلاميّة» ما لبثت أن أطاحت بهم بعيداً من مواقعهم إلى نوع من المنفى أو العزلة السرية القاتمة، حيث لا يوجد شيء أكثر إذلالاً لهؤلاء، بعد أن اعتبرت الحكومة الإسلامية، أن المثقفين هم من نوافل النظام القديم تحت حكم الشاه، بل أسوأ من ذلك لأنهم من فتات الغرب. (شايفان ١٣٤).

تبقى مسألة العلاقة بين الخوف من التغرُّب، والخوف من الانغماس في المجتمع الجاهلي، غير واضحة. لذا كان علينا أن نطرح السؤال على الشكل التالي:

ما الذي يربط بين جاهلية القرن العشرين، وجاهلية القرن السابع قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية؟

والجواب عن هذا السؤال ليس بعيداً عن طرح سيد قطب بصدد المسألة التي عالجها. ولعله أيضاً يكمن في السبب الذي دفع بالحكومة الإسلامية في إيران إلى تحقير دور المثقفين، بعد أن أصبح دورهم بنظرها، لا يتعدى ترداد ما تعلموه في مدارس الغرب. ولعل السبب في بناء جدار بوجه الثقافة الغربية، يعود لكون التراث الإسلامي كاملاً أو لا يحتاج إلى ترميم أو قطع غيار من أحد. أمّا

جواب سيد قطب وفكرته عن النظام الإسلامي، فتقدّم صورة أوضح، وهي على الشكل الآتي: «إن هذا النظام دقيق في تكوينه ومتكامل في مجموعه، وكل صغيرة وكبيرة فيه متناسقة بعضها مع بعض، وفق القاعدة التي يقوم عليها. وهو من الدقة بحيث تتغير طبيعته بدخول أي عنصر غريب عن هذه الطبيعة في تركيبه. هو نظام غير قابل للترقيع، غير قابل لأن نستعير له «قطع غيار» من أيّ نظام وضعيّ. لأن الاعتقاد فيه والعبادة والسلوك والمعاملة، كلها مترابطة، وكلها متناسقة، وكلها متفاعلة وكلها نابعة من عقيدة واحدة، وذات أهداف مرسومة، وهي تنشىء آثارها الاجتماعية وفق تركيبها الذاتيّ، فلا تصلح معها آثار اجتماعية أخرى ناشئة من فلسفات أو أوضاع أجنبية، مهما تكن في ظاهرها بعيدة عن موضوع العقيدة، كالمسائل الاقتصادية والمالية مثلاً»[1]. وبهذا يكون كل مجتمع آخر غير إسلامي، قد حمل في جوفه بذور التغريب بالنسبة للمسلم. وكل مجتمع أجنبي وعلماني ضوى على جاهلية توجب الابتعاد عنها.

لقد كتب سيد قطب ٢٤ كتاباً، بالإضافة إلى مقالات متنوعة، ثم سجن من قبل الحكم الناصري، وأعدم في السجن. وقد أراد من أعماله المدونة أن تكون بمثابة الإيديولوجية الإسلامية، بديلاً من الشيوعية والرأسمالية والقومية والليبرالية والعلمانية... (سيلفيا حاييم). أمّا تأثيره، فقد انتشر في أصقاع العالم الإسلامي بعد أن تُرجِمَت أعماله إلى لغات عدة. وكان أحد الذين ترجموا بعضاً من أعماله إلى

(١) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي دار الشروق، بيروت، ط٨٣، ص١٣٨.

الفارسية، هو السيد علي خامنئي، الذي تبوأ فيما بعد أعلى مركز في الحكومة الإسلامية، كمرشد للثورة، ونائب للإمام الغائب.

كان الهدف من هذه المقدمة القصيرة هو إبراز العلاقة بين فكر سيد قطب، وفكر المجموعة التي تقود قطار الثورة الإسلامية في إيران. ولعل العلاقة بين الإيرانيين، والأخوان المسلمين في مصر، تعود إلى فترة سابقة على الحرب العالمية الثانية، عندما التجأ نواب صفوي إلى مصر هرباً من طغيان الشاه رضا. وسوف نعود إلى هذه النقطة في فصول لاحقة. والواقع أن العلاَّمة مرتضى مطهري هو أحد الذين أكملوا منهج نواب صفوي بعد موته، وكان تلميذاً للإمام الخميني النجيب، وأحد قادة الثورة الإسلامية الذي استشهد في انفجار. لم يتردد مطهري في مهاجمة المثقفين الذين أرادوا التجديد في الفكر الإسلامي بإشارات واضحة. «ولكن، إذا كانت هناك عقيدة ملفقة باسم الإسلام، أي أن نأخذ شيئاً من الماركسية وشيئاً من الاشتراكية والوجودية، ثم نخلطها ببعض التعاليم الإسلامية ونضع معجوناً مختلطاً ونسميه الإسلام؛ فمن الممكن أن يتقبله الناس في البداية، لأنه يمكن إخفاء الحقيقة لمدة قصيرة، ولكن هذا الأمر لا يبقى مستتراً إلى الأبد، فقد يظهر أفراد واعون ومحققون يعرفون الحقيقة، ثم يبدأون بنقاش هؤلاء الذين يتحدثون باسم الإسلام، مع العلم بأن حديثهم لا يمتُ إلى الإسلام بصلة»(١). وفي جواب مطهري ينغلق الباب الذي فتحه البعض باسم الإصلاح،

(١) مرتضى مطهري مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران. ص٦٢ ـ ٦٣.

ومنهم الدكتور علي شريعتي العائد من جامعة السوربون في فرنسا، والمتأثر بالتيارات اليسارية التي كانت تعجّ بها باريس أوائل الستينات. جواب مطهري أيضاً، لا يقتصر على هذا الفريق لوحده فيما لو أخذناه بشكل عام، بل يتناول الفئة الأولى، والتي ترجع إلى بداية عصر النهضة العربي. جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، مروراً بمحمد إقبال الهندي وغيرهم. وذلك من دون أن يسميهم. فهؤلاء اعتمدوا على المصادر والمقولات نفسها، أو الشبيهة بها، والتي اعتمد عليها فيما بعد أمثال علي شريعتي، ومهدي بزركان وغيرهما، كونهم يمثلون الفئة التي يقول عنها مطهري «من سوء الحظ.. اعتقدوا بمبدأ التلفيق» لأنهم «يمزجون المركّب الناتج..» من بعض المفاهيم الشيوعية والرأسمالية ثم يدّعون أنه «الإسلام الحقيقي»[١].

والتلفيق لا يعني في نهاية الأمر غير المدرسة التوفيقية التي عرف بها المصلحون الأوائل. وذلك منذ بداية عصر النهضة. وقد عرف منهم في إيران: ميرزا يوسف خان، وميرزا مالكولم خان، وميرزا فتح علي أخوند زاده، وميرزا خان كرماني، وعبد الرحمن طالبوف. هؤلاء كانوا على انسجام مع الأفكار الرئيسية التي طرحها جمال الدين الأفغاني. جماعة من الليبراليين المعجبين بالحضارة الغربية. مع ذلك يعملون على ردم الهوة العميقة القائمة بين بلادهم وبلاد الغرب. ولعل ذلك يعود إلى أواخر العهد الكاجاري في القرن التاسع عشر، وانتهاءً

---

(١) المصدر السابق: ص ٨٢.

بالربع الأول من القرن العشرين. وكانت إيران آنذاك تتحرك ببطء خلف تركة الرجل المريض وفقاً لتشبيه الأوروبين لحال الإمبراطورية العثمانية. وخلف مصر أيضاً في استقبالها للحداثة الوافدة من الغرب بحسب ما يروي (شايفان ١٦٥).

لقد عرَّف ماكس فيبر الإنسان التقليدي بإخلاصه للماضي. وفي هذا السياق حاولنا فهم الموقع الذي أوجده خطاب مرتضى مطهري. فهو يعتبر من قبل رجال الدين مجدداً، لتناوله كتابات تعود لمكفرين وفلاسفة ماديين وغيرهم، كماركس وهيجل وهيوم وسارتر. مع ذلك لم يخرج عن الموقع التقليدي بإخلاصه للقناعات التي دافع عنها. وفي هذا الإطار نجد في كلام مطهري الكثير من الصحة في دفاعه عن الدين. بعد أن بالغ البعض من المثقفين في تناولهم لمسائل التحديث، ومن خلال تأثرهم بفكر الثورة البرجوازية في فرنسا سابقاً، وبالفكر الماركسي لاحقاً. وقد حاول جلُّ هؤلاء من خلال هذين النمطين من الفكر، نقدَ رجال الدين. أو المؤسسة الشيعية، على غرار ما فعله الغربيون في بلادهم مع المسيحية. حتى من دون أن يكون لرجال الدين الشيعة تلك السطوة التي كانت يتمتع بها رجال الدين المسيحيون في أوروبا. حدث ذلك بعد منتصف القرن، وخصوصاً في الستينات، ومع انتشار الفكر الماركسي، بدأ المثقفون الفرس كنظرائهم العرب والأتراك، يحاولون مدّ الحداثة إلى الجسم الإسلامي بواسطة أدوات الفهم، والنقد من ماركسية وغيرها. وفي هذا الصدد، تدخّل مرتضى مطهري نازعاً كل ولاء إلى غير الإسلام. فهذا الدين بالنسبة له، موجود قبل أن تظهر الماركسية أو الرأسمالية إلى الوجود. وإذا كانت

الماركسية تضيء من أمام الطبقات المحرومة طريق نهضتها سعياً منها للوصول إلى حقوقها، إلاّ أن أسلوب كفاحها خاطىء، لأن هناك «نقطة لطيفة في القرآن جهلها هؤلاء السادة. وتلك النقطة هي: أن الإسلام يجعل الثورات الألهية في صالح المستضعفين. ولكن لا يعتبر المستضعفين هم الأصل والمنشأ في كل نهضة وكل ثورة دون غيرهم» (مطهري ٣٨). والسبب أيضاً كما يشير مطهري في الصفحة ذاتها أن «في صميم وباطن كل مستكبر، وكل فرعون من الفراعنة، يوجد إنسان مقيّد في الأغلال... إنساناً تكمن فيه الفطرة الإلهية. ويدرك القيم الإلهية. ولكنه مسجون في داخل هذا الفرعون» (مطهري ٣٨).

كان طموح مطهري أن تكون الثورة القادمة في إيران ثورة إسلامية، معترفاً كغيره ممّن سبقوه، بالانهيار الحاصل في المجتمعات الإسلامية كلها. وبهذا الإصرار لا يبتعد مطهري عمّا كان الأفغاني يراه في وقته بالإضافة إلى النائيني وحسن المدرّس والكاشاني في إيران، ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال في غير بلد مسلم. فهؤلاء وافقوا على السمات العامّة للانهيار الإسلامي. لكنهم مع بعض الاختلافات، أصرّوا على الرغم من موافقتهم، على ضرورة التقدم بأي ثمن باستثناء عدم التضحية بالشيء المسبب للجمود والتأخر.. (شايفان ٥٣). ويستنتج المرء من قراءة شايفان أن المسبب للجمود هو الدين. والحصيلة النهائية عنده أن الشرق «غنوصي»[1] بطبعه وتراثه وأديانه. وبهذا التفسير يصبح هدف التفكير عند الشرقيين هو الوصول

(١) political culture in Islamic republic. Routldge, 1992.

إلى الخلاص. لذا كانت الفلسفة عندهم قد تجذرت حول الآخرة. فهي إذاً، على العكس من الفسلفة الغربية. والسبب، أن في الغرب كانت الفلسفة قد نشأت على أساس من التفكير الموضوعي. فهي تبدأ عندهم من النسبيّ، متدرّجة لكي تصل إلى العلمنة. أمَّا في الشرق، فكانت على العكس، تنطلق دائماً من نطقة النبوّة. والمعارف عند الشرقيين لا تخرج من الإطار المقدس.

لقد دفع هذا الاستنتاج بداريوش شايفان إلى أن ينبِّه من عواقب «الوهم المزدوج» لأن أي محاولة من قبل الإيرانيين للحصول على التكنولوجيا، الغربية مع الإبقاء على الهوية الثقافية بمنأى عن التغرّب، ستكون محاولة فاشلة. والملاحظ أن فكر النهضة كان قد ركز على الاستفادة من العلم الغربي، ومن التكنولوجيا، لكن من دون المساس بالدين. علماً أن الذين أرادوا الانطلاق باجتهادهم، كانوا قد اصطدموا بالقوالب الجاهزة التي تسجن النص القرآني بتفسيرات أهل السلف. فالنص القرآني الذي يصلح لكل زمان ومكان، قد أصبح من خلال المفسرين يفرض على قارئه، أن لا يختلف عقله باختلاف الزمان والمكان. وهذا موقف ضد التاريخ والمنطق في زعمهم.

أمَّا الفصل بين الثقافة الغربية، والعلوم، فهو مساهمة برأي شايفان، محكوم عليها بالفشل لأنها ستنتهي إلى الوقوع في فخ الحضارة المادية. فنحن لا نستطيع الاستعارة من تكنولوجيا الغرب وعلومه بمعزل عن ثقافته الإنسانية. والسبب أن التكنولوجيا العلمية ليست غير حصيلة التحولات الفكرية التي استغرقت مئات السنين. ضمن هذا المسار تمَّ تقليص الطبيعة إلى مواضيع مادية. كما اتجه هذا

الفكر باستمرار نافياً أسس الإيمان الذي يتألف منه تراث الآسيويين، وحضاراتهم. لقد تمت تقنية الفكر الغربي على هذا الأساس. ثم تحولت الأشكال المادية للأفكار إلى أنواع من آليات رياضية، دفعت هذه بدورها إلى نفي الخرافي والسحري من الطبيعة. ثم عملت من خلال سيرها على التحول من المنطلقات الروحية إلى الدوافع الغريزية، بحيث نتج عن هذه الصيرورة نفيٌ للقيم المقدسة عند الإنسان، وذلك بالابتعاد عن فكرة البعث في الآخرة، من أجل تاريخية مفرغة من المعنى. إن الشرق، وعلى هذا الأساس الذي سار إليه الغرب، لم يصبح «دنيوياً» بعد، والطبيعة لم تنفصل عن حكم الروح. والآيات التي تكرس النعمة الإلهية لم تغادر مملكة الشرق. فليس غريباً أن الشرق لم ينتج لغاية اليوم فلسفة للتاريخ، ولم يقلِّص من مساحة المعتقدات الدينية، أو يقدم شيئاً قريباً من فلسفة هيجل[١].

لا شك أن شايفان اعتبر من خلال ما يقدمه، أنه يكشف عن وجود الكوابح التي تشدّ عربة النهضة إلى الوراء، وتمنعها من التقدم في الحضارة ولو خطوة أخرى إلى الأمام. وبهذا التفسير، راوحت النهضة مكانها خلال قرن من الزمن. ويعود ذلك إلى كون ما يريده المسلمون من النهضة هو غالٍ وعزيز عليهم؛ والذي يُراد به التضحية هو غالٍ وعزيز أيضاً. أمّا النتيجة الحتمية لهذا الموقف، فهي التردد، والمراوحة في المكان الواحد.

(١)المصدر السابق.

غير أن لدى مرتضى مطهري وجهة نظر أخرى قريبة، وتَخْتَصِر رأي الشريحة الإسلامية. فهو يرى أن علماء الاجتماع أثبتوا «إن للمجتمع روحاً كما للفرد، فلكل مجتمع ثقافة، وثقافته تكوِّن روحه، فمن استطاع أن يضع يده على روح ثورة ما ويحييها، فإنه يتمكن من تحريك جسم المجتمع بأكمله في آن واحد»[1] وبهذا الكلام يؤكد مطهري أن الإسلام يشكل روح المجتمع الإيراني، وبذلك لم يعد يوجد خلاف مع ما انتهى إليه داريوش شايفان من أن الشرق غنوصي بطبعه. وقد تساءل مطهري في مكان آخر «ما هي القوة التي تتمكن من تحريك وإثارة ٣٠ مليوناً على الأقل من شعب عدده ٣٥ مليون نسمة؟ إن الذين قرأوا تاريخ الثورات في العالم يعرفون أنه لم تصل أيّ ثورة إلى ما وصلت إليه ثورة إيران، من حيث السعة والشمول» (مطهري ٢٠). وبرأي البعض ومنهم شايفان، كانت هذه الصورة صحيحة في بداية الثورة. ومطهري على حق. لكنه لم يعش طويلاً ليرى العكس، بعد أن استشهد في انفجار أطاح به، فالثورة الإيرانية عبَّرت عن طموحات حقيقية لدى الشعب الإيراني. وشعبيتها الكاسحة كانت قائمة وواضحة. لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل استمرت تلك الشعبية على حالها بعد انقضاء عقد من السنين؟ والجواب نراه عند شايفان، وهو المفكر الذي دفعت به الحكومة الإسلامية إلى المنفى، وذلك بعد أن جُرِحَ الإسلام في محاولات

---

(١)مرتضى مطهري، مقالات حول الثورة الإسلامية في إيران، ص: ٤٥.

رجال الدين الارتفاع به فوق التاريخ... (شايفان ٩٩). ولكي تحافظ الثورة الإسلامية على ما بقي لها من شعبية تتناقص باستمرار، تحول بؤس المحرومين في خطابها الديني إلى قيمة بحد ذاته. وبسبب من كون الإيرانيين ضحايا، أصبح من غير المهم أن يتعلموا، بل أن يحذروا الذين سبقوهم وتعلموا. لأنهم ينتمون إلى مملكة الكذب. (شايفان ٨٩). هكذا وضع رجال الدين حجاباً من الجهل عندما زرعوا الشك، والريبة من دور المتعلمين، بحجة أن علومهم غربية. والدافع إلى ذلك يعود إلى أكثر من مئة سنة خلت. عندما بدأ المثقفون ثقافة غربية ينافسون رجال الدين في السيطرة على أذهان الجماهير. ويشير شايفان إلى فشل الثورة من النوع الثالث، لا رأسمالية ولا شيوعية لأنها بنظره انتهت على أيدي أصحابها إلى نوع من الوهم. فالثورة الإسلامية في إيران قد تحولت إلى ما يشبه المستنقع الثقافي[١]. وذلك بعد أن انتهت إلى شرنقة تعمل الشريحة الدينية الحاكمة على خنق البلد بواسطة خيوط الماضي الحريرية التي تنسجها حوله كل يوم. لقد كان الملالي أسياد السيطرة السيكولوجية على الجمهور. ولقرون عدة امتلكوا المعرفة الدينية التي لم يكن لهم منافس في ميدانها. لقد سيطروا على التفسير والشرح والتأويل كما يقول شايفان. لكنهم كانوا خارج الحكم، وليسوا مسؤولين عن المساوىء التي تنتج عن إدارة البلاد والعباد. أمّا اليوم، أو بالأحرى ولغاية القرن الماضي، فقد أصبح ينازعهم على هذه السيطرة أصحاب الثقافة الغربية...

(١) D. shayegan. Cultural Schizaphrenia... p.108.

(شايفان ١٥٨). لعلَّ من هذه النقطة انطلق خوف آية الله العظمى شريعت مداري. وكان بسبب الخوف قد نبَّه رجال الدين، وذلك منذ بداية الثورة، إلى أن على السلطة الدينية أن تحتل مكانها الطبيعي في المجتمع، خوفاً من أن تسيء إلى وظيفتها عندما تدخل إلى مناخ الإدارة والسياسة اليومية(١).

لكن أين هو المكان الطبيعي لرجل الدين؟

أمّا المكان الطبيعي لرجال الدين، فهو في الوعظ، والإرشاد بعيداً عن مغريات الحكم والسلطة. ويجب فصل الدين عن الدولة، لأن الدولة تعني الإكراه، بينما الإسلام يُعرَف بالعدل. وقد ذهب شريعت مداري إلى أبعد من ذلك، عندما اعترض على قطع يد السارق. وكانت حجته أن الثورة الإسلامية، وإن نجحت في الاستيلاء على السلطة السياسية، إلاَّ أن نشوء المجتمع الإسلامي المتكامل لم يتحقق بعد. فالناس ما زالوا معرّضين إلى وسوسات الشيطان، وإغراءاته. والفضائل الإسلامية لم تنتشر بين الناس(٢). ونكتشف في مكان آخر «إن السلطة كانت ناقصة ولا تزال منذ عهود الخلفاء الراشدين. لذلك عليها أن تبقى منفصلة عن الدين وقيمه. وبذلك التقى شريعت مداري مع المثقفين العلمانيين الرافضين لولاية الفقيه، أو ما يسمى بحكومة المجتهدين باعتبارهم نواباً للإمام الغائب»(٣).

---

(١) C. Bernard. . Z. khalilzad. The Government of God. p.38.

(٢) R. Mottahiddi. The Mantel of the prophet. p.389.

(٣) رياض نجيب الريس. العرب وجيرانهم. دار الريس. لندن. ٨٩. ص٨٨.

تندرج هذه الخلافات في إظهار الهوة التي تفصل بين رجال الدين الشيعة أنفسهم، وبين استعمالهم للمراجع والنصوص الدينية التي تؤكد على وجهات نظر متعارضة. فبالنسبة لمسألة ولاية الفقيه، رفضها آية الله الخوئي، معتبراً أنها لا تتسع للمجال السياسي، إنما كانت ولا تزال من خلال المجرى العام للفقه الشيعي، تخضع لمفهوم رعاية المرأة التي مات زوجها، وإلى رعاية الأطفال الذين أصبحوا أيتاماً. لكنها بدون شك لا يمكن إخضاعها للمنطق السياسي[١].

لقد انطلقت محاولات رفض، ونقد ولاية الفقيه منذ بداية الثورة، ومن خلال السنوات العشر التي كان فيها الإمام الخميني يشرف على القيادة. وبانقضاء عقد آخر بعد موت الخميني. ما زالت أصوات المعترضين ترتفع. ففي مقالة لعبد الله نوري في صحيفة «خرداد»[٢]. تحدى فيها الأخير مفهوم ولاية الفقيه، مؤكداً أنه لا يوجد في الإسلام أحد فوق القانون، حتى لو كان المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية. فأوصلته هذه الملاحظات إلى معتقل. «ايفين» الرهيب، حيث أمضى خمس سنوات من دون أن يتراجع عن مواقفه، وكان قبل سجنه وزيراً للداخلية.

لكن، لماذا الإصرار على ولاية الفقيه طالما الإجماع غير متوافر حولها؟

---

(١) Baqer Moin. khomeini: life of ayatollah. Lond. 1999. p.158.

(٢) رياض نجيب الريس. سيوف ومصاحف. انظر أيضاً. الحوادث. عدد ٢٢٧٠. ١١ آيار ٢٠٠٠.

قبل الجواب عن هذا السؤال، لا بد من لمحة على الامتيازات الموجودة في يد الفقيه. وبهذا الصدد يذكر محسن ميلاني في «الشيعية والدولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»[1]، أن المادة ١١٠ قدمت للفقيه إمكانات مطلقة، هي أعظم بكثير مما كان متوافراً لدى الشاه. أو حتى في دستور ١٩٠٦. ففي الدستور الإسلامي الجديد، أصبح الفقيه هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، يعيّن ويقيل الضباط الكبار في فروع الجيش الثلاثة: البرية والجوية والبحرية. يعلن الحرب والسلم. وتحت إمرته أيضاً فصائل حراس الثورة (الباسدران). والتي وصلت أعداده ثمانية أضعاف عدد الجيش. يعيّن الفقيه أربعة أفراد من أصل سبعة في مجلس الدفاع الأعلى. وعلى الرغم من معارضة ضئيلة، استطاع الفقيه أن يصل بتوسيع صلاحياته إلى السيطرة على مجلس القضاء الأعلى. علماً أن هذا المجلس يدار أصلاً من قبل رجال دين، ويعتبر أعلى مركز قضائي في إيران.

وجهات نظر المعترضين على هذه الصلاحيات الهائلة، كونها في يد رجل واحد؛ وهي مخيفة لأنها مرتكزة على تجربتهم السابقة إبان حكم الشاه. وقد رأوا بالصلاحيات الجديدة، أن بإمكانها أن تحوّل الفقيه إلى ديكتاتور لم يكن يحلم به الشاه نفسه. من هنا جاء اعتراض البعض، من كون الدستور هو إطار لعمل القائد في المستقبل. وهم بهذه الصلاحيات قد أوجدوا الطريق المعبّدة لظهور الطاغية، وبعودة أمثال الشاه إلى التحكم بالعباد.

---

(١) Iran religious Establishment p.143.

إذاً، فلماذا كانت الثورة على طغيان الشاه؟

لا شك أن الجواب موجود في الفقرة التي مرت معنا في السابق، وهي للسيد قطب. نفهم منها أن المضمون هو المهم، وليس إطار الحكم الخارجي، فالديكتاتورية لا تكون سيئة، إلاّ عندما تحمل مضموناً من خارج الإسلام. إن طغيان الشاه كان طغياناً متغرَّباً، وينتمي إلى جاهلية العصر الغربي، حيث «الشخصية الإنسانية» إمَّا أنها «وحدة في طبيعتها وكينونتها»، أو هي لا تستقيم إلاّ حين يحكمها منهج واحد. . أي الإسلام. وإلاّ فإن الشخصية الإنسانية تصاب بما يشبه داء الفصام. شيزوفرينا». وبما أن المجتمع القديم، وجذوره المتغرّبة، قد برهن أنه أقوى مما كان أحد يتخيل، كما يؤكد آية الله حسن خامنئي شقيق مرشد الثورة الإسلامية في إيران. فإذاً، لا بد من ضرورة الديكتاتورية المؤمنة من أجل تقويم المجتمع الذي أصابه الاعوجاج في زمن حكم الشاه. ولكي نفهم اعوجاج المجتمع القديم من أجل تقويمه، علينا بضرب ثقافته. وذلك يعني عملية اقتلاع من الجذور لسموم المناخ الذي زرعه الاستعمار في الأرض الإيرانية. وهذه السموم ما تزال برعاية أولئك الذين يرفضون أسلمة المجتمع والحكم في إيران. لكن من هم هؤلاء؟

السؤال بسيط، والجواب عنه واضح ويشير إلى المثقفين ثقافة غربية. لذلك وصف مرتضى مطهري المتغربين بأنهم مثقفون باعوا أرواحهم للشيطان. . . (طاهري ١٢). وقد مرَّ معنا خلال الصفحات السابقة، كيف أصبح المثقفون ثقافة غربية على مستوى من المنافسة الجدّية مع رجال الدين. وجريمة هؤلاء أنهم ينظرون إلى المنافسة

على المستوى العالمي بين الحضارات؛ بينما ينظر إليها رجال الدين من خلال المحلية الضيقة. وهذه المحلية الضيقة هي التي جعلت خطابهم السياسي ينأى عن الوصول إلى مستوى الثقافة المعاصرة، وسوف نورد بعضها بدون تدخل. لقد أشاع فضل الله مهالاتي بأن الغرب لم يعد بحاجة للهجوم بجيوشه، لأن المسلمين انهزموا عندما تجاهل حكامهم شريعة الله باعتناقهم للعلمانية. . (طاهري ١٣). أمَّا حجة الإسلام، رفسنجاني، فقد قال: إن أمريكا لا تستطيع أن تهزم المسلمين بالدبابات والصواريخ، لكن الهزيمة واقعة بدون شك، إذا رفض النساء ارتداء الحجاب. . . [١].

والمرء لا بد أن يتساءل: كيف انتصرت شعوب تعتنق العلمانية، ونساؤها سافرات؟ وانهزم المسلمون بينما أغلب نسائهم محجبات، والعلمانية بعيدة عن أنظمة الحكم عندهم!! أخيراً. . ولكي يستعيد هذا الإنسان روحه التي باعها للشيطان بثمن بخس. . ولكي لا تقع الهزيمة الداخلية من جراء سفور النساء. . . لا بد من مجتمع يعترف ابتداءً من «حاكمية الله» وحده، وفقاً لتعريف سيد قطب. وقد تحول على يد الإمام الخميني هذا المفهوم. كما في كتاب «كشف الأسرار» الذي كتبه بسرعة في منتصف الأربعينيات ـ مستعيراً عنوان كتابه من أبو محمد رونبهان في سيرته الموسومة عام ١١٢٨ في مدينة فسا. وهو الملقب بابن أبي نصر المعروف بروزبهان البقلي. وكان كتابه يحمل الاسم نفسه الذي استعمله الخميني من دون أن يشير إليه ـ إذاً، لقد

---

(١) Amir Tahery. Holly Torror. p.216.

تطور عند الخميني مفهوم سيد قطب، وذلك في ما عناه بالحكومة الإسلامية، من القليل الذي ذكره في «كشف الأسرار» إلى ما يشبه الفكرة المتكاملة في الجزء الخامس من كتاب «البيع» بعد أن اشتغل عليه زهاء عقد ونصف العقد في منفاه النجفي بالعراق. وبرأي أمير (طاهري ١٢٢) أن المفكر الباكستاني الذي يكتب بالعربية، أبو الأعلى المودودي، كان البادىء في طرحه لمفهوم الدولة الإسلامية. أمّا الثاني فهو نواب صفوي، وتفيد المراجع الأخرى التي اعتمدها سيد قطب إلى تأثره الواضح بالمودودي، فهو إذاً الثالث. ثم يأتي بعد هؤلاء الإمام الخميني. علماً أن هذا المفهوم اختلف من مفكر إلى آخر. لكن على يد الخميني انتقلت الفكرة من كونها على الورق إلى حيِّز الواقع التاريخي.

كيف نعرِّف هذه الجمهورية الوليدة التي أنشأها الإمام الخميني، والتي ساهم في بنائها رجال الدين، والشعب الإيراني؟

تنطلق الصعوبة في التعريف من كون «الجمهورية» شعاراً يونانياً يعود إلى التجربة الغربية، وهي جزء من التراث السياسي الغربي، ومن حضارته التي تمتد إلى التاريخ الإغريقي والروماني. وعندما تراجعت الملكية في أوروبا، وانهار بعضها بسبب الثورات الشعبية، ظهرت الجمهورية إلى الوجود من جديد. وكان لظهورها معنى استعادة التجربة في التراث الحضاري الذي بنت الشعوب الأوروبية نهضتها عليها، وهو التراث اليوناني. ويتساءل المرء ما علاقة هذا التراث بالتاريخ الإسلامي؟ ولهذا السؤال علاقة بالموضوع الذي نناقشه، وهو التغرب الحضاري. ولهذا السبب وضعت الحكومة الإسلامية إلى

جانب شعار الجمهورية الغربي، شعاراً آخر هو ولاية الفقيه. والشعار الأخير يستمد مشروعيته من التراث الإسلامي. فأصبح عندنا الجمهورية الإسلامية وبجانبها ولاية الفقيه.

إلى ما تشير هذه الازدواجية؟

ينبغي الاعتراف بأن الازدواجية الواضحة تشير إلى وجهة الحكم. التقدم باتجاه الحضارة الغربية بما يفيد. والإبقاء على الجذور الإسلامية من دون التضحية بها.

ويأخذ التعريف بالجمهورية الإسلامية شكل الأسلمة في مقابل التغريب الذي أشاعه الشاه. وهذا الخط قد اعتمد «الأسلمة من تحت» وفقاً لتعبير جيلس كيبل. وهذا المشروع سار فيه سيد قطب والمودودي ونواب صفوي والخميني وعدد كبير ممن عملوا وما زالوا من أجل قيام الدولة الدينية.

لكنه كمشروع، كان دائماً يبدأ من نقطة لينتهي إلى نقطة أخرى أكثر تطرفاً، كما جرى على أيدي الثوار الأفغان. ويعود ذلك للمنافسات بين من هو الأكثر إسلاماً من الآخر. غير أن هذا المشروع كما يبدو ولمن يتفحص تلك التجارب، أنه ما زال في بدايته. خصوصاً إذا تخذنا المودودي حجة حين قال: من أنه كان يتوجب أن ينهار الإسلام حتى تصعد أوروبا في القرن السادس عشر. والهدف من قوله هو الوصول إلى الشطر الثاني من كلامه. ولكي ينهض الإسلام لا بد من انهيار أوروبا. لكن من ينظر للفارق الشاسع بين مجتمعات المسلمين، والمجتمعات الأوروبية، لا بد أن يكتشف صعوبة المعادلة

التي طرحها المودودي. كما وأنه سيكتشف متحسراً أن المسلمين ما زالوا في بداية الطريق. بل لعلَّ أقرب مثال إلى طول الطريق وصعوبته ما تتخبط فيه تلك الشعوب من طغيان مفهومين للثقافة: ثقافة التغرّب الوافدة مع السلعة، والثقافة الغيبية التي لا علاقة لها بالدين، وإنما تنأى بالشعوب بعيداً عن العصر الذي تعيش فيه، دافعة بالكثرة منهم إلى الهلوسة، واستنفاد الطاقات بهموم، ومطالعات أقل ما يقال عنها إنها مقطوعة عن نسيج واقعهم وعالمهم. وهكذا نجد أن المودودي لم يفطن إلى وجود منافسة تقوم بها شعوب أخرى غير الإسلامية كالهندوس، والبوذيين وغيرهم. وهذه الشعوب كانت قد قطعت مراحل في اللحاق بالغرب، وذلك مقارنة بالمسلمين الذين لم يبدأوا بعد خطوتهم الأولى في سباق الألف ميل.

وقبل أن نختتم هذا الفصل. نعود إلى مفهوم الأسلمة الذي لا يكتمل بناء الجمهورية الإسلامية بدونها، وهذا التعريف يقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، أو القانون الإلهي، واعتراض البعض على هذا الأمر يعود إلى أن القانون الإلهي لا يطبقه الله وإنما البشر. والبشر معرضون للوقوع تحت تأثير المنافع الدنيوية والرغبات، والمصالح، إضافة إلى تقصيرهم أغلب الأحيان في تطبيق العدل، والتحرّي عن الحقيقة. ولهذا ندرك السبب الذي دفع بالكاتب الهندي نايبول[1] إثر زيارته الأخيرة إلى إيران من ملاحظة الخلل الذي جعله يقول: إنك إذا تجاهلت القانون فإنما يعني ذلك أنك تجاهلت صانع القانون. وهذا

(١) V.S.Nea paul. Beyond belief. Little brown. 1998. Lond. p.239.

الأمر بدوره يعني أنك ضد القيادة السياسية. كذلك تصبح في موقع المرتد ضد النبي وضد القرآن. وبما أن القرآن هو من الله، فهأنت إذاً ضد الله. وبما أنك أصبحت ضد الله، فيجب إذاً أن أقتلك. غير أن الذي ينفِّذ القتل هو واضع القانون، وليس الله.

٢

قبل الثورة الإيرانية

تعود بدايات التغريب الثقافي في إيران إلى الموجة الأولى من المثقفين، وقد ولد معظم هؤلاء، وترعرعوا في بيئة سياسية هيمن عليها العرش الكاجاري، ومن الأسماء المعروفة والمتداولة في تلك المرحلة: ميرزا يعقوب خان، مثقف من أصل أرمني مارس دوراً طليعياً في محاولته طرح فكرة المزج بين الإسلام والعلوم الغربية. لكنه لم يذهب بما فيه الكفاية، كما فعل ابنه ميرزا مالكولم خان. فالأخير أقدم على اعتناق الديانة الإسلامية، ثم أصدر مجلة «قانون» وكان يدعو من خلالها إلى نقل الأنظمة الغربية مروِّجاً لها من أجل إدخالها، واعتناقها من قبل الحكومات والشعوب. انتسب إلى سلك الماسونية، وساعد في نشر أفكارها في إيران لأول مرة، ثم أعيد طبع أعماله في أواخر عهد الشاه محمد بهلوي، في محاولة من قبل الحكم لصد موجة الحركة الإسلامية[١]. وقد نشط إلى جانب مالكولم خان،

(١) انظر حاشية. علي شريعتي. العودة إلى الذات. ص٢٨١. الزهراء. مصر. طبع ١٩٩٣.

المفكر المستنير في حركة الإصلاح تقي زاده الذي شاع عنه قوله «لنصبح أوروبيين من قمة الرأس إلى أخمص القدم» مما يذكرنا نحن القراء العرب، بقول لطه حسين من أن المعاصرة تعني أوروبا بخيرها وشرها. ولم تكن تركيا بعيدة عن هذا المناخ المحفز للحاق بالغرب، بل على العكس كانت رائدة في هذا المجال. فها هو مصطفى كمال يردد بأنه كلما ابتعدت تركيا عن الشرق المسلم، تأكد سيرها على طريق التقدم. مالكولم خان إذاً، كان صاحب الفكرة التي تقول بالمزج بين عقل السياسة الغربية، وحكمة الديانة الشرقية؛ فالمساواة بين نظامين هي ما يفيد البلد، أمَّا التخلف فليس من الإسلام بشيء، وإذا حصل فمن النظام السياسي الذي يشجع على العزلة الثقافية. لذلك كان يرى الحل في التشريع الذي يضع ضمانات لحياة الناس وأملاكها، ثم بالتشجيع على التقدم من خلال ما يوفره النص القرآني من فسحة مرنة. مالكوم خان أراد الفلسفة الغربية مُقنَّعة بحجاب إسلامي، وهذا ما دفع بالبعض في مراحل لاحقة للعودة إلى الأسلوب نفسه، وكان على رأسهم مهدي بزركان، وأحمد كسراوي. أمَّا الأخير فيرى داريوش شايفان أنه ذهب بعيداً في تطرفه، وكان اهتمامه بمنازلة الدين عنده أهم من فسحة الديمقراطية، وذلك في الوقت الذي كانت تتقدم فيه مجموعة نواب صفوي المتطرفة في الجهة الأخرى من المعادلة، وهؤلاء كانوا يفضلون الموت على التضحية بالقليل مما يحتوي عليه الإسلام. ولعل هؤلاء كانوا وما زالوا يمثلون الشريحة الأوسع في المجتمع الإيراني. رجال كالشيخ فضل الله نوري أيضاً. وقد شُنِقَ نوري لرفضه المساواة بين مرجعيتين: الغرب والإسلام،

فالمسلم بنظره لا يمكن أن يتساوى مع غير المسلم أمام الله، والقانون إمّا إلهي أو بشري[١]. أمّا ميرزا يوسف خان الذي احتل مركزاً كمستشار دولة، فقد دافع عن السياسة الإنكليزية باستمرار، وكان بذلك متوافقاً مع سياسة الكاجاريين المناوئة للعثمانيين. فهو لم يُخفِ فرحه عندما خسرت تركيا بعض ولاياتها. وبهذا لا يختلف عن بعض دعاة القومية في المشرق العربي حين ربطوا نشأتها بمساعدة الإنكليز والفرنسيين. وعلى المنوال نفسه اجتهد ميرزا فتح علي أخوند زاده، وميرزا آغا خان كرماني من ضمن الخط القومي، فكانا داعيتين من دعاة ربط إيران بقوميتها السابقة على الإسلام، وقد اعتبرا أن المساوىء نتجت من الفتح العربي الإسلامي لإيران. وهناك مفكر آخر لم يكن بعيداً عنهما هو زين العابدين مرجعي. أما كسراوي فسنترك له حيِّزاً خاصاً به بعد قليل. كان ميرزا علي أخوند زاده ينظر إل شعوب آسيا، وإيران من ضمنها، فيجد أنها عبارة عن شعوب تغطّ بنوم عميق. ولهذا فهي تحتاج لمن يوقظها من سباتها، وفي بحثه عن الأسباب الكامنة خلف هذه الظاهرة، وجد في الإسلام ديناً يحتاج فيه الذين اعتنقوه إلى علاج، والعلاج كما ارتأى، ثورة دينية تنبع من داخله، وتكون شبيهة بالثورة البروتستانتية التي حصلت على يد لوثر في المانيا.

وعلى العكس من علي أخوند زاده، شدَّد عبد الرحيم طالبوف المعروف بطالب زاده، على أن الأحكام الشرعية كانت كافية قبل ألف

(١) Daryush shayegan. Culutral schizophrenia. p.165.

سنة، وفي مجتمع رعوي وتجاري لا يتطلب الكثير من القوانين: لكن في العصر الحديث، فالمجتمعات الإسلامية بحاجة ماسة لأن تضيف إلى ما هو موجود أكثر من ثلاثين ألف مسألة جديدة. طاليوف كان أحد قادة التنوير في إيران الحديثة، وطنياً واشتراكياً، وقد ساهمت كتبه «مسالك المحسنين» و«كتاب أحمد» و«ما هي الحرية» في التمهيد الفكري للحركة الدستورية في بداية القرن[1]. وقد اعتبره المفكر علي شريعتي أحد ممثلي «حركات اليقظة المضادة للاستعمار والاستبداد في الدولة الإسلامية» فوضعه على هذا الأساس إلى جانب شخصيات لامعة كجمال الدين الأفغاني. ومحمد عبده، والكواكبي ونائيني، وحسن المدرِّس.

يمكننا القول من أن أكثر هؤلاء اشتغل على مسألة التجديد في الدين، وكان بعضهم قد مارس النقد ضد ما يسمى بالتقاليد التي لم تعد صالحة للعصر الحديث، غير أن أحداً منهم لم يجرؤ على التحدّي السافر لرجال الدين، وفكرتهم السائدة عن الدين كما فعل أحمد كسراوي. فمن هو هذا الرجل؟

ولد أحمد كسراوي عام ١٨٩٠ ضمن جُدُر بيت متدين يغلب عليه الورع، والتقوى، وكان جده رجل دين «أخوند» بنى مسجداً من جيبه الخاص، وعندما كان كسراوي صغيراً، درس القرآن على يد شيخ لا يعرف الكثير من الفارسية، والسبب أن مدينة تبريز في محافظة أذربيجان حيث نشأ أحمد كسراوي، كانت منطقة يتكلم أهلها التركية،

(١) علي شريعتي. العودة إلى الذات. حاشية. ص٢٤٤.

ولسوء حظ الولد كان مدرِّبه إلى جانب جهله بالفارسية، معلماً فظاً، قاسي القلب يقوم بضرب الطلاب مغطياً بذلك تقصيره بالفارسية. وبالفعل كانت اللغة الفارسية بالنسبة لأحمد كسراوي، لغة أجنبية. ومما زاد في سوء حظ كسراوي هو موت والده، ولم يتجاوز ١٢ ربيعاً. باتقانه للفارسية يكون قد تصالح مع وضعه المزري. فيما بعد أتقن اللغة العربية إتقاناً جيداً جعلته يكتب بها معظم أعماله عندما كبر. وكان بذلك على شَبَهٍ بجلال آل أحمد الذي أتقن بدوره اللغة العربية، وتمكن منها، وإن لم يكتب معظم أعماله بالعربية كما فعل كسراوي. لكنه برهن على تمكنه فيها حين استعمل الكتابة لترجمة عمل نقدي ضد عاشوراء.

يشير روي مطاهيدي(١) إلى أن أحد أساتذة أحمد كسراوي كان يشجعه على الذهاب إلى النجف من أجل تكملة دراسته الدينية، مع ذلك فقد فضّل العمل بالتجارة التي لم يزاولها. ولعلَّه بذلك قد أضحى مثالاً احتذى به جلال. وقصة جلال تبدأ بزيارة النجف حيث مكث بضيافة شقيقه التي امتدت إلى أشهرٍ ثلاثة كانت بنيّة الدراسة. وبسبب الخيبة قفل راجعاً مصدوماً إلى طهران، نازعاً من رأسه كل علاقة له بالدين. وهو الفخور بصداقته مع كسراوي كما تبين لاحقاً. كان أحمد كسراوي يتهكم على رجال الدين مردداً بأن التجارة أفضل له من النجف، ويعود ذلك لسخاء والده مع علماء الحوزات: وهو الذي كتب بأن تصرفات رجال الدين الحسنة هدفها مرضاة الناس، لأنهم

(١) R. Mottahedi. The Mantel of the prophet. 1985. peregr book.

بالمقابل يحصلون منهم على المساعدة ملمحاً بأن خبز رجل الدين ليس خبز من يصلي لإله واحد مستثنياً الآلهة الأخرى. . (مطاهيدي ١٠٢).

لقد حاربه علماء الحوزات بشراسة، لأنه لم يكن مؤمناً كما يقولون. أمّا بالنسبة له، فقد اعتبر أن الناس الذين خيَّب أملهم قد وفروا له المزيد من التحرر في بحثه عن الحقيقة «هكذا زال عن عنقه قيد رجال الدين» (مطاهيري ١٠٣) فأصبح أخيراً لا يتبع أحداً بل عقله، وبسبب من هذا العقل الذي يمجّده الإسلام، قضى عليه المتعصبون له. كان كسراوي ظاهرة فريدة في عدم مسايرته لأحد، كما عُرِفَ عنه الكثير من الجرأة. فكان بذلك داعية من دعاة العلمنة، والعلم، ودستور ١٩٠٦، والديمقراطية، كما كان قليل الصبر على الذين يرفضون أفكاره. أمّا الذين تأثروا به، والتحقوا بأفكاره، فقد أصبحوا يُعرفون «بأصحاب التدين الصافي»، وبما أن كسراوي كان كاتباً للبيانات فقد أصبح تأثيره خطيراً على رجال الدين: فالفكر عندما يرتبط بالنضال السياسي والشعبي يتحول بانقضاء الوقت إلى حركة جماهيرية. أمّا نقطة ضعفه بحسب نقاده، فهي أن جهده الذي قام به ما لبث أن صبَّ في خانة الشاه رضا الذي كان يعمل على إضعاف المناخ الديني المسيطر على الناس، ورغبة منه في إحداث التغيّر الذي يصب بدوره في التغريب الثقافي.

أما القومية الإيرانية التي كان يدعو لها أحمد كسراوي، فكانت من وجه ضد المفهوم الإسلامي الذي يدعو لأممية المسلمين، ومن وجه آخر تلتقي مع توجه القصر الذي يدعو إلى القومية الإيرانية. وكان

كسراوي بذلك مشجَّعاً على إلغاء الحرف العربي من الكتابة الفارسية، ونزع المفردات غير الفارسية، ومعظمها من العربية نتيجة للتداخل الديني والحضاري، بين الشعبين. ثم لكونها حصيلة تاريخ يعود لأكثر من ألف سنة من تاريخ انتشار الإسلام كدين في إيران. والفارسية مثلها مثل التركية، حروفها عربية، وتختزن آلاف المفردات العربية. خلال تدريس كسرواي للعربية في مدارس تبريز، مارس الكتابة الصحفية، واهتم كسراوي بالقانون، والتاريخ، وقد كتب أهم عمل له هاجم فيه الشيعية باللغة العربية، ولم يستثنِ البهائية كديانة موجودة في إيران، وكانت بنظره لا تختلف كثيراً عن الشيعية. وبذلك أوجد المناخ الملائم لقتله من أحد أتباع نواب صفوي وقد جرت محاولة سابقة كانت قد فشلت في القضاء عليه لكنها تركته جريحاً من دون أن يفتّ في عضده أو يتراجع. ولعلَّ النقطة الأساسية في كتاباته، لم تكن لتختلف كثيراً عن معالجات قام بها ثلة من المفكرين قبله وبعده، ولعل أقربها للذاكرة إلحاج عبد الرحيم طالبوف من تقصير الأحكام الشرعية في الوفاء بمتطلبات العصر المتشعبة، وحاجة الناس إلى عشرات الآلاف من الأحكام الجديدة، وكانت هذه المسألة هي نفسها عندما عالج كسراوي الشريعة من أنها غير كاملة للمسلم، وربما زاد عليها كونها لم تأتِ بصيغة الأمر[١] خطيئته تعود لكونه واجه خصومه بلغة عدائية ومهينة في مجتمع محافظ لا يرتاح لهذا الأسلوب.

(١) المعلومات الواردة من كتاب د. مطاهيدي. المرجع السابق.

بعد الثورة الإسلامية

لم يمضِ وقت قصير على نجاح الثورة، وقد أمسك بأعنة القيادة الفعلية فيها رجال دين تنقصهم الخبرة السياسية، والإدارية حتى ابتدأ التقاط المشاغبين بواسطة حراس الثورة، والباسيج، ومن هؤلاء كان الدكتور إحسان طبري الذي أدار الشعبة الإيديولوجية في الحزب الشيوعي الإيراني المعروف بـ «توده». لم يكن معلوماً عن طبري أنه كان مشاغباً، غير أن المحاكمة جرت على أساس من كتب له كان قد ألَّفها الدكتور في سنوات سابقة على قيام الثورة، أي في عهد الشاه. وقد تناول مسائل جرى النقاش حولها من قبل أطراف عديدة من اليمين واليسار، ومن قبل الشريحة الدينية، كما من قبل الشريحة القومية. وكان داخل هذه المعمعة آية الله روح الله الخميني معبراً عن وجهة النظر الدينية كما يلاحظ قراء «كشف الأسرار» للإمام الثائر. وقد يتعجب البعض عندما يعلم أن بداية هذا الحوار كانت قد ظهرت في منتصف الأربعينات، عندما كانت الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها، بينما العرش الفارسي ينتقل من الوالد المسن إلى الشاب الفتي، والبلاد تتنفس من عبء الحرب المنتهية، ومن رحيل الشاه رضا بجبروته وطغيانه. خلال وجوده في السجن، وربما تحت ضغط الظروف، تراجع الدكتور إحسان طبري عمَّا تضمنته دراسته «حول الرؤى الكونية والحركات الاجتماعية في إيران». خطوة أولى بالإضافة إلى تراجعه عن «إيران خلال القرنين الماضيين» وكتابات فلسفية أخرى جرى النقاش حولها في السجن، أو أمام عدسات التلفزة. لقد اعترف الدكتور طبري أخيراً، أن بعض «هذه المصادر تعود لإيرانيين كانوا

يعملون لحساب نظام الشاه، أو لهم علاقة بالماسونية . . . . وبالنسبة لكتاب «إيران خلال القرنين الماضيين» فعلاوة على الأخطاء الموجودة فيه، هناك خطآن: الأول هو اعتبار «شريعت سنكلجي» شخصاً متجدداً في المسائل الإسلامية، في حين وعلى حد قول الإمام الخميني في كتاب «كشف الأسرار» ـ أن هذا الشخص لم يقل حتى كلمة واحدة حول السياسة التي تشكل أساساً للقضايا الاجتماعية في الإسلام. وهذه السياسة هي بحد ذاتها سياسة تخدم الاستعمار. ويتمثل الخطأ الثاني باعتبار «أحمد كسراوي» في عداد الأحرار، في حين أن (كسراوي) قد امتدح ـ في بداية نشاطاته ـ رضا شاه في كتابه «المحكمة» إضافة إلى أنه قد استخدم أسلوب العزل مع البهائيين في كتابه الصادر بعنوان «البهائيون»[1] وبحسب طبري، فإن ما عناه بالغزل مع البهائيين يعود لإطراء كسراوي لمواقف البعض منهم باتجاه الحداثة، مع أن كسراوي لم يتردد في مهاجمة البهائية كونها على غرار الشيعية تنطوي على مواقف لا عقلانية. وكان لموقفه من الشيعية، ورجال الدين المعبرين عن خطها ما يكفي لكي يدفع بالإمام الخميني إلى مهاجمته بشراسة واصفاً كسراوي بـ«ابن الكلبة» وذلك في كتابه الذي خصصه للرد على أفكار كسراوي، وسنكلجي وكلبايكاني. وقد شكّل مضمون هذا الكتاب «كشف الأسرار» كما يبدو من اعترافات الدكتور إحسان الطبري منهاجه في الرد التراجعي الذي اعتمده المفكر

---

(١) محمد علي حسين. سقوط حزب توده. ص١٣١، ١٣٢. استعملنا الترجمة العربية للعنوانين المذكورين من تأليف أحمد كسراوي وهما المحكمة والبهائيون.

الماركسي. أي أن الذين استجوبوه أرادوا أن يكون تراجع الدكتور طبري بموازاة المفاهيم التي احتوى عليها الكتاب المذكور. مع العلم أن كتاب الخميني يعود إلى فكر منتصف الأربعينات، بينما المحاكمة جرت في الثمانينات، والفرق كما يلاحظ المتتبع لما بين المرحلتين هو أربعة عقود. الملاحظة الثانية هو أسلوب المحاكمة للأفكار الذي عملت به الثورة الإسلامية، والذي لا يختلف كثيراً عن الأسلوب الذي مارسته الأنظمة الشيوعية على مفكري بلادها خلال سنوات الحكم الشيوعي ـ مما جعل محاكمة طبري تأتي كمهزلة، فكلا الطرفين السجين والسجان كانا عبارة عن ضحيتين لإيديولوجية مغلقة لا تسمح للآخر بالاختلاف فكيف تجيز له النقد والتفكير الحر. أمّا بالنسبة لطبري نفسه، فقد دخل السجن عام ١٩٣٧ في أيام الشاه رضا، ثم حكم عليه مع مجموعة ٥٣ المشهورة، وبعد عام من دخوله السجن أُبعِدَ فيما بعد إل مدينة آراك، بعدها قضى ثماني سنوات منفياً في الاتحاد السوڤياتي، وما يقارب من ٢٢ عاماً في ألمانيا الشرقية. ثم عاد إلى إيران أثناء ثورة ٧٨ ـ ٧٩ معتبراً أعوام الطغيان انتهت إلى الأبد، والآن عادت إلى الشعب حرياته، وكان يجد في صرخة آية الله طالقاني قبل استشهاده ضمانة له. فالله لم يدعُ الإنسانية لكي تنقسم بين مستغِلين ومستغَلين، كما أن الله بحسب طالقاني، قد أعطى للناس الحرية، وهي أغلى من أي شيء آخر، وذلك لكي يتصرف بها كما يريد[١]. غير أن هذه الضمانة انتهت باستشهاد طالقاني، وبطرد مهدي

---

(١) R. Mottahidi. The mantel of the prophet. p.283.

بزركان من رئاسة وزراء إيران. وفي عام ٨٣ انتهى إحسان طبري كاتب «مقالات فلسفية» ودراسة حول الرؤى الكونية...» «وإيران خلال القرنين الماضيين» و«مؤسسة تعليم فكر الثورة» إضافة إلى الدراسات التي كتبها في مجلة «دنيا» صاحبة التأثير الكبير على الأجيال الناشئة، والتي لم تمنع مفكراً كجلال آل أحمد من رعيل المرحلة الأولى من استعادة جذوره الإسلامية في حقبة لاحقة. هكذا انتهى إحسان طبري إلى السجن نفسه الذي أدخله إليه الشاه. لكن هذه المرّة بأيدي رجال الثورة.

أمّا محاكمة إحسان طبري بعد الثورة، فلا تختلف عن محاكمة أفكار الذين ماتوا قبل قيامها، وفي ذهني أولئك الرواد الذين انتموا بفكرهم إلى العصر الكاجاري في القرن التاسع عشر، وقد اكتشف فيهم التسخيري (التوحيد عدد ١٣) أن يعقوب خان كان عميلاً للإنكليز، وأن ابنه كان ماسونياً، والثالث داعية للاستعمار البريطاني. علماً أن رضا شاه لم يكن هو الآخر رغم وجوده على العرش سوى «عميل» فعندما حاول أن يتمرد برفضه ترحيل الخبراء الألمان تحت ضغط الجيش الإنكليزي، تمَّ نفيه إلى جزيرة تابعة لجنوب أفريقيا، حيث لم يتمكن أحد من نجدة الشاه، لا من رجال الدين، ولا من الشارع الذي كان يجد في التحديث أداة لاستمرار الاستعمار وليس من أجل تقدم البلاد، ربما لهذا كان الشاه قد وجد أخيراً في الأقليات معيناً له، خصوصاً في الطائفة البهائية التي التفَّت حول القصر، وكان الشاه قد وجد فيها ضالته لكونها أكثر انفتاحاً على الحداثة من غيرها.

ليس ما يدهش إذاً، وقد ثارت ثورة الخميني على كلبايكاني البهائي في «كشف الأسرار» بعد أن أنكر كلبايكاني فكرة المعجزة في القرآن، وهو صاحب «الفرائد» الذي حوى ترويجاً للمذهب البهائي. ولهذا السبب وجد الباحث الإيراني م. شهابي أن أدلجة الإسلام بالشكل الذي تطورت إليه الأمور باتت عبارة عن رد فعل بوجه علمنة المجتمع[1] خصوصاً حين بدأت العلمنة تنهض على أكتاف من اعتبروا أنفسهم من الأقليات، ويدفعهم عامل الكره، والخوف من الأكثرية، مما وضع الشاه في مأزق المفاضلة بين شريحتين وبدافع الإسراع بالحداثة اختار الأقلية، هذا ما دفع بكويلر يونغ لاستعمال مصطلح «القنطرة» فالشاه وجد بحسب هذا التعبير القنطرة المناسبة التي بإمكان الحداثة أن تعبر فوقها، وكانت عنده هي طائفة البهائيين. غير أن الشاه كان قد وضع من دون أن يدري المشروع كله في سلة المجازفة، لأن مشروع تحديث إيران قد أصبح - إن لم نقل خاضعاً للأقلية - فهو في خدمتها، وكان لهذه الأقلية نزوعها القومي الذي يطمح سراً لاستعادة دور قديم وسابق على «الغزو العربي» كان الإسلام قد ألغاه منذ نيف وألف سنة. مضافاً إلى ما سبق. مثّلت الأقلية البهائية نوعاً من الارتباط المثير للجدل داخل إيران وخارجها، لا بالغرب فحسب، بل بالصهيونية أيضاً بعد أن أوجدت مركزها الديني في عكا بإسرائيل. إنه لشيء معروف أن يدافع البعض عن خوف الأقلية الطبيعي من الأغلبية، لكن ليس بعدئذٍ من مصلحة لأي

(١) M.E. Chehabi. Iranian politics of religious modernism p.93.

حاكم أن يعتبر نفسه ممثلاً لهذه الأغلبية. وقد زاد الأوضاع سوءاً عندما اعتبر الشاه أن المؤسسة الدينية هي التي شكّلت العائق في وجه تحديث إيران، ولعل المؤسسة الدينية تتحمل المسؤولية أو جزءاً من هذا الاتهام، عندما أبدت فشلها في التميز بين الحداثة والتغريب مُفَصَّلاً في برانامج واضح يكون مشروعها من أجل نهضة إيران. غير أن هذا المشروع لم يتحقق ولغاية الآن، لأنه لا يمكن إيجاد خط واضح يفصل بدقة بين التحديث والتغريب، ولأن ما قدمه القسم الأكبر من المفكرين المسلمين وذلك منذ تعاقبوا مع بدايات القرن الماضي، ولغاية استتباب الحكومة الإسلامية في إيران، إنما هو القبول بالعلم وبالتكنولوجيا مع رفضهم القبول بالفلسفة والإنسانيات. وبهذا الفصل كان مأزقهم ولا يزال، فالفكر بحسب ما ورد على لسان داريوش شايفان في الفصل الأول من هذا الكتاب، لا يمكن فصله عن العلم وبالتالي عن التكنولوجيا، فهما وجهان لعملة واحدة، ونتيجة من نتائج تطور المجتمعات الغربية التي استغرقت مئات السنين. وكل نزوع من قبل الإيرانيين نحو استعارة التكنولوجيا من الغرب هو نزوع حتمي من قبلها لاعتناق الفكر المادي، وبداية تحول عندها من الدوافع الروحية إلى عكسها، تنتهي بها إلى طرد الإسلام من عقر داره، كما فعلت أوروبا بتدجينها للمسيحية. ولعلّ المطلوب من المسلمين ليس البقاء حيث هم، فهذه مرحلة من الجاهلية مرفوضة بمصطلح سيد قطب وهي ممر موقت للتغريب الحضاري بلغة جلال آل الأحمد. ويلاحظ المرء أن كل تقدم في أسلوب الحداثة الغربي، إنما هو إمعان في الخطأ، وتوغل في جاهلية لا تنفك تعيد نفسها.

الحل الوحيد هو في العودة إلى الأصل. هذه هي المعادلة الوحيدة. وعلى ضوئها لم يجد محمد على التسخيري في أعمال مالكولم، ويوسف، ويعقوب خان، ولا في تقي زادة، وميرزا علي زاده وعبد الرحمن طالبوف، وأحمد كسراوي أي جهد يذكر في سبيل إعلاء شأن ودور الفكر، أو في الأقل القبول بتعدّده كجزء من تعدّد وجوه الموهبة الإنسانية. فهولاء بحسب التسخيري. (التوحيد عدد ١٣) جماعة تعمل على فصل الأمة الإيرانية عن تاريخها الإسلامي. إضافة إلى أنهم عملوا جاهدين على تطهير اللغة من المفردات العربية، وتغير أشكال الحروف إلى اللاتينية على غرار ما فعلت تركيا، وكانوا يعتبرون الفتح الإسلامي نوعاً من الاستعمار. ليس صدفة إذاً أن يكون الهدف النهائي لهؤلاء هو العمل على فصل التراث الديني عن قدرة الإجيال القادمة على تعلمها، فكتب التراث عندئذٍ ستصبح بمعزل عن الفهم. وعلى المدى الطويل ستزداد الهوة بين العربية لغة الدين والفارسية لغة الإيرانيين. ثم بهذه الطريقة يصبح الباب مفتوحاً في وجه الحداثة، وذلك بعد أن تتحول اللغة القديمة إلى لاتينية أخرى تعيش في المتاحف وعلى رفوف المكتبات التي يعشّش فيها الغبار.

وفي هذا السياق، بودّي استعادة شيء مما ذكره الدكتور إبراهيم الدسوقي مؤلف كتاب «الثورة الإيرانية: الجذور والإيديولوجية» إنه «كان أثناء إقامته في استنبول لدراسة التركية في جامعتها قد سأل عن أعظم أساتذة الأدب التركي ليحضر محاضرته، ولما ذهب إليه، وجده مشغولاً مع الطلبة بقراءة نص عثماني مؤلف فقط منذ حوالى خمسين عاماً ـ ويعلق على مشاهدته قائلاً ـ وكم كان الأمر شاقاً على الأستاذ

والطلبة»[1] في الكشف عن معاني الكتاب. . شكل خصوم الاتجاه الذي حاربه التسخيري نسبة كبيرة في إيران. وكان ذلك من حسن حظ الإيرانيين، بعد أن تجنبوا الانزلاق في التجربة التركية. أمَّا قراء العربية، فيتذكرون دعوات مشابهة في مصر ولبنان من أجل تغير الحرف العربي إلى حرف لاتيني. كان منهم على سبيل المثال سلامة موسى في مصر. غير أنَّ الذين لم تكن كتب التراث أو الدين لها الأهمية نفسها عندهم، وهؤلاء قلة، فقد نظروا إلى المستقبل أو من خلال تجارب الغربيين. وبما أنهم اعتبروا متغرَّبين بنظر الكثرة من رجال الدين، إلاّ أنهم امتلكوا منطقاً قوياً لن يترددوا في إشهاره عند الضرورة، وتُختصر بفهم جيّد للتجربة الغربية إذ «لا يستطيع الإنكليز ولا الألمان ولا الفرنسيون اليوم أن يقرأوا الأعمال المكتوبة في بلادهم في القرن الرابع عشر ما لم يتعلموا ما يعادل لغة مختلفة. بينما أن الإيطاليين المثقفين يستطيعون أن يقرأوا دانتي بسهولة أكثر مما يستطيع الناطقون بالإنكليزية أن يقرأوا شكسبير»[2]. فاللغات الثلاث الأولى تغيرت، بينما استمرت الإيطالية على حالها. فاللغة الأخيرة إذاً ليست بأفضل من اللغات االأولى في سلّم الرقي؛ غير أن النقطة المركزية في رفض الشريحة الإسلامية لأي تغير في شكل الأحرف، إنما يعود لكونه يمس بفهم الناس للقرآن، بل لعل الهدف الثاني كما

(١) علي شريعتي. العودة إلى الذات. ص١٢٢، من الحاشية.

(٢) أريك هومبسباوم. عصر الرأسمال. ترجمة مصطفى كريم. دار الفارابي ٨٦ ص١٠٦.

أشاروا، يكون بتقليص دوره الموحد على صعيد الإيديولوجيا، إن لم يكن تقليلاً من أعجوبته اللغوية. أمّا العرب، فلعلهم أكثر الشعوب خسارة، فهم أولاً وأخيراً أصحاب اللغة، وبانتشارها مصلحة لهم، ليس على الصعيد الديني فحسب، بل في جميع المجالات الأخرى. فالدول الغربية تصرف ملايين الدولارات من أجل انتشار لغتها، بينما يعمل الدين لمصلحة العرب، ومن أجل انتشار لغتهم من دون أن يصرفوا شيئاً. أمّا أهمية اللغة، فهي واضحة حتى لو كانت بمعزل عن الدين، فقد أشار أحد الكتاب دون أن أتذكر اسمه: أن فرنسا في استعمارها للجزائر حاولت القضاء على اللغة العربية، واقتلاعها من الجذور. مع ذلك أبقت على الدين من دون أن تحاول المساس به في الوقت نفسه، وفي هذا الكلام إماطة للثام عن أهمية اللغة القومية التي تعمل لمصلحة العرب، من دون أن يعني الأمر نفسه بالنسبة للإيرانيين أو الأتراك. وسوف نرى في فصل لاحق كيف تحول فهم الأتراك لمسألة اللغة عندما غيروا من شكل الحروف، فخلقوا عازلاً بينهم وبين العرب استعادوا على أساسه استقلالهم الروحي. وقد ساعد هذا الوضع على ترسيخ العلمانية في تركيا، كما ساعد الأتراك على الابتعاد عن العالمين العربي والإسلامي من دون ردَّات فعل تُذكر من الشعب. وذلك على العكس من إيران التي تركت لغتها على حالها، فانتهت الأوضاع في إيران إلى ما انتهت إليه، أي ثورة على التغرُّب الحضاري ثم المزيد من الارتباط، بالعرب والمسلمين وبقضاياهم المصيرية كالقدس وغيرها.

٣

الثقافة القومية

كان لا بد للشاه محمد الابن، شأنه شأن الشاه رضا الأب، من أن يأخذ بسياسة القومية الإيرانية، فالذي يأتي بالحداثة من الغرب، يأتي أيضاً بالقومية، وإن كان الجسم الإيراني قد تردد في قبول الفكرة، كما تردد الفلاح الإيراني في استبدال قبعته الوطنية بأخرى غربية. هذا رأي الشريحة الدينية، وهو مجال نقاش. أمّا في ما يتعلق بالشيوعية أو الإسلام، فلعلّهما كانا خارج الإطار المرغوب فيه من قبل العرش البهلوي، وذلك دون أن نبخس من دور النفوذ البريطاني الذي كان يقارع المد الشيوعي في العالم، فهو لن يسمح بهذا التوسع داخل إيران، ولا بحكومة تعبّر عن طموحات طبقة ما زالت رضيعاً، ولم تفطم بعد، بالإضافة إلى كون المثال الشيوعي هو أبعد ما يكون عن رغبة الملوك الإقطاعيين في الاهتداء به.

أمّا الإسلام، ومن منطلق سياسي، فقد تحرك في السابق حين استيقظ على أيدي الأفغاني، والنائيني، والمدرّس. وكان هذا التحرك كافياً للإنكليز لكي يدفعوا بحكومة الشاه بعيداً عن مخاطر الانزلاق

نحو «الأسلمة» وهم الذين اكتسبوا خبرة تاريخية طويلة في علاقة الكنيسة الوطنية بالعرش الإنكليزي. ناهيك بمطاردتهم للأفغاني من أفغانستان وعبر الهند، ومصر، وإيران إلى أن وقع في فخ العثمانيين أو ما يدعى بالإقامة الجبرية التي كسرت جناحيه، وانتهت بموته داخل القفص الذهبي الذي سجن فيه. وبزوال الإنكليز ظل الوضع السياسي والثقافي على حاله، فازداد العداء للشيوعية من دون أن يميل الميزان لصالح «الأسلمة» بل كانت الولايات المتحدة أشد في عدائها للطرفين المذكورين. خصوصاً ما اكتسبته تجربة التأميم التي قام بها الدكتور مصدق، فالأخير اقترب من المفهوم الماركسي، وهو العلماني الديمقراطي بنزوعه الوطني. بينما آية الله كاشاني الذي ساند مصدق في بداية التأميمات، مثَّل الحركة الإسلامية بطموحاتها لا بمؤسساتها التي استمرت على الحياد، وكانت السبب في فشل مصدق كما يرتئي البعض. ويشير آخرون إلى كون المؤسسة انتهت عملياً إلى مساندة الشاه خوفاً من شيوعية متوهمة. إذاً لقد اختار الشاه ومن بين الثقافات الثلاث الموجودة في المجتمع الإيراني كما أشار مرة عبد الكريم سروش[1] وهي الثقافة القومية، والثقافة الغربية تاركاً الثقافة الدينية لأصحابها وهم رجال الدين. غير أن الثقافة التي أهملها الشاه هي التي كانت تتنفس ضمن أوسع شريحة من الشعب الإيراني، فيما الدعم كله من مادي ومعنوي كان يذهب إلى الثقافتين القومية، والغربية. كما أن لهاتين الثقافتين علاقة بالغرب، وبالاستعمار، وبالمسألة التي نحن

---

(١) R. Nafissi. political Culture in Iren Islamic republic. Routld, 1992, p.8.

بصدد الكشف عنها، وهي ظاهرة التغرّب الحضاري. أمّا التغريب فقد أصبح يتعارض مع كل ما هو إسلامي أو يمتّ إلى الدين بصلة، كما، وأصبح كل ما هو غير إسلامي تغريبيًا بالوقت نفسه، بما في ذلك القومية الإيرانية. من هذا المنطلق، اعتبر البعض من المفكرين في إيران، والبلاد العربية، أن القومية كفكرة، لا علاقة لها بالتراث الديني. وكانت أمامهم تجربة حية أقامها مصطفى كمال أتاتورك على أنقاض الإمبراطورية العثمانية بعد أن شاخت وتفككت. لذلك وجدوا أنه لا تتوافر أيُ ضرورة بالنسبة لهم تُحتّم عليهم الأخذ بها. بينما البعض الآخر أشار إلى القومية من زاوية الخصوصية التاريخية، وأن تلك الخصوصية كما ذهب المفكر العربي عبد العزيز الدوري، هي نتيجة تطور الظروف الاجتماعية والتاريخية، وهذه الظروف آن أوانها أخيراً في الشرق. ففي الغرب ـ على الرغم من اختلافه عن الشرق ـ ظهرت النزعة القومية تعبيراً عن فكر الطبقة الوسطى وطموحها، فهي «كانت وراء تكوين الدولة القومية والتوسع الاستعماري. فإن هذا لا يصدق بالضرورة على كل حركة قومية وبخاصة الحركات القومية في آسيا وأفريقيا، لاختلاف منطلقاتها وظروف نشأتها وأهدافها»[١] فالقومية إذن لا تنشأ بدافع السوق الداخلية، ولا بالبحث عن أسواق خارجية، وكان ميشال عفلق يشير إلى حملها لرسالة خالدة تريد نشرها. أمّا ساطع الحصري، فقد أصابت سليفيا حاييم بإشارتها أن

(١) عبد العزيز الدوري. التكوين التاريخي للأمة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية ص٩.

الحصري لم يكن يستلهم القرآن بل المفكر الألماني، والمنظر للقومية فيخته[1]؛ فهو «لم يَدعُ العرب إلى النهوض بأعباء مهمة ترقية العالم، ولا آمن بوجود نظام أعلى تسير على منواله شؤون البشرية نحو التقدم» ولا برسالة ما. بل «بروابط علمانية للولاء للقومية العربية» (كليفلاند ١٤٤). وكانت اللغة من أهم هذه الروابط عند (الحصري ١٥٦) «وعلى الرغم من إعجابه بقوة الدين الانفعالية الكبيرة، يرى فيه انتقاصاً من التناسق الذي تضمنه القومية» (كلفلاند ١٦٨). أمّا ردُّه على المعترضين من أجل وحدة إسلامية بديلة، فقال متسائلاً «كيف للمرء أن يأمل في وحدة دول إسلامية تنطق بألسنة مختلفة، دون وحدة تلك الناطقة بلسان واحد». (كليفلاند ص٢١٩). ويذكر كليفلاند أن الحصري، «اتخذ الزعيم التركي نموذجاً قوياً للزعامة في الشرق الأوسط: ١٧٥) وذلك بتتريك اللغة وتتريك التاريخ وتتريك الدولة..

ومن المنطلق الإسلامي عالج علي شريعتي في مقدمته لكتاب «حجر بن عدي» المسألة من زاوية الهيمنة الاستعمارية، مما جعله ينأى بنفسه عن مرض التعصب القومي، لأن «ما يُعرض الآن على البشرية باسم الأممية ـ الإنسانية والحضارة العالمية، إنما يعني فتح حدود وبوابات أمم الشرق أمام سيل البضائع الغربية وتحويلنا نحن إلى «عصريين» أي إلى أدوات استهلاك تعيش فراغاً داخلياً»[2] وبهذا

(١) ذكره وليام كليفلاند. ساطع الحصري. تعريب ڤيكتور سحاب. دار الوحدة، ص١٤٢.

(٢) فاضل رسول. هكذا تكلم علي شريعتي. دار الكلمة. ص١٤.

العرض ميَّز شريعتي بين الروح القومية الضيقة التي لا ترفض التماهي مع الاستعمار الاقتصادي، والروح الوطنية التي لا تتناقض مع أممية الإسلام ويعود هذا الخيط الذي أمسك به علي شريعتي إلى مدرسة الأفغاني الذي مثَّل في مرحلة سابقة ومبكرة حلقة وسط بين العقيدة السلفية والمجددين لها. فالأفغاني كما يشرحه دكتور محمد عمارة «جعله يرفض «التناقض» المزعوم ما بين الإسلام والقوميات، ومن ثمَّ فإن نضج الفكر القومي لديه لم يكن يعني إدارة الظهر.. للتضامن الإسلامي». علماً أن «للتمايز القومي مقتضيات ويجب أن تراعى وتثمر «جزراً» من المجتمعات القومية في داخل هذا الثوب الفضفاض المتمثل في وحدة الاعتقاد، حيث يظل كل ذي ملك على ملكه، قائماً بواجبه حيال الآخرين «تضامناً» لا «وحدة» أو «اتحاد» كما فهم ذلك البعض فأشاعه عن جمال الدين»[1].

أمّا إذا كان لهذا النسيج أن يعود إلى مصدره الحقيقي في التاريخ الإسلامي، فسوف نجد أن الخيط يمتد ليصل إلى الرسول الذي كان يدعو إلى عدم الإفراط في التعصب: إذ ليس منا من دعا إلى عصبية، وفي هذا السياق نرى العلاّمة مرتضى مطهري يمسك بالخيط على الرغم من خلاف واختلاف بينه، وبين علي شريعتي، فالقومية عنده إذا كانت سلبية تضوي على مفهوم «مضاد للعقل والمنطق». أمّا إذا كانت إيجابية موجودة وثابتة عند الفرس مثلاً ومُخْتَلَقَة كما هي «نصف حقيقة» عند الأتراك، فهي عند العرب وعلى لسان فؤاد عجمي

(١) محمد عمارة. جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة، ص١٤٣، ١٦٩.

تكون شموليتها عندئذ «مستقاة إلى حد بعيد، من شمولية الإمبراطورية العثمانية»[1] فالأولى لا تستمد شرعيتها من إطار مرجعي في التاريخ باستثناء مرحلة الامبراطورية العثمانية، وهذه الامبراطورية لم تكن في أي وقت «ثوباً فضفاضاً» حوى في داخله جزراً، مستقلة. وليس ما يدهش أن تكون بعيدة عمّا أراد لها الإسلام أن تكون، وهي في الأغلب امتداد للمفهوم الأموي في الخلافة، عندما ألغى الأمويون الشورى ليحل محلها قانون وراثة الملوك «فالإمبراطورية العثمانية بهذا المعنى، امتداد للامبراطورية العربية التي خرجت على النص الديني، وليس صدفة إذاً، أن تكون الامبراطورية العثمانية قد توسعت عسكرياً، بينما كانت تحمل في جسمها روحاً عربية ناقصة، دون أن يعني ذلك أنها كانت مخلصة في حمل الرسالة كما تبين وإنما طموحات امبراطورية. وعندما شرع العرب باكتشاف ما يجري، كان الأتراك في المرحلة نفسها في نهاية القرن التاسع عشر، قد بدأوا يشعرون بأنهم يحملون روحاً لا تمتّ إلى قوميتهم بصلة، وفي الوقت نفسه اكتشف العرب أنهم ما عادوا يمثلون روح الإسلام الذي يعملون على نشره في العالم. عندئذٍ توصلوا معاً أي الأتراك، والعرب إلى نتيجة لا بد منها، هي الطلاق فلا السادة أتراك المرحلة الجديدة كانوا بحاجة إل العرب الاتباع، ولا العكس أصبح مرغوباً فيه. بالإضافة إلى أن الإسلام تحول بنظر الطرفين إلى «يتوبيا» قديمة لم تعد صالحة

(١) F. Ajami. The End of Pan Arabism. Foreign attair v.57.2.18.79. p.4.

للتطبيق. إن صمت العرب باتجاه هذه المسألة كان نتيجة ذهول من جهة، وإحساس بخسارة شيء انتمى لأرضهم وتاريخهم، ولغتهم، وثقافتهم. أمّا جرأة الأتراك، فتعود إلى اكتشاف غربتهم عن الإسلام الذي لا ينتمي إلى تاريخهم ولغتهم، وأرضهم، فأفصحوا عندئذٍ عن رغبتهم في التوجه غرباً. وبهذا التوجه التقوا كما لم يلتقوا من قبل، أتراكاً وفرساً وعرباً، التقوا على قاسم مشترك أصبح يُعرف على لسان الإسلاميين بـ«التغرب الحضاري». وكانوا بذلك قد شرعوا يتوغلون بحسب سيد قطب في «جاهلية القرن العشرين».

لكن ماذا كان يعني ذلك؟

سأحاول أن أشرح تلك النزعة التي استفاقت منذ نهاية القرن التاسع عشر، ثم ما لبثت أن عمَّت العالم الإسلامي في القرن العشرين، وهي نزعة القومية التي اعتبرها الفكر الإسلامي أنها تنطوي على مضمون تغريبي، ولا علاقة لها بالإسلام؛ بينما هي أصلاً تتحرك في كل بلد إسلامي كرد فعل معيّن على «تغرب» عربي أو امتداد عربي داخل خصوصية البلد الإسلامي الذي يحاول عزل نفسه، وتاريخه عن هذا الامتداد الغريب عنه. فليس صدفة أن تأتي ملاحظة شخص بمستوى ضيا جو كالب، وهو منظِّر الحداثة في تركيا الجديدة حين أشار بأسى أن «المسلم أو المسيحي أو اليهودي في مصر والشام والعراق يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية فيقول: «عربي» ثم يذكر جامعته الدينية.. والأغرب أن التركي والجركسي والأرناؤوطي (ألباني) وغيرهم من العناصر يستعرب متى وجد أو

سكن في بلاد العرب بأقرب الأوقات ويمتزج في المجموع حتى تخال أنه، عربي قح...»[1]. بهذا الكلام يشير إلى تآكل القوميات غير العربية من قبل الإسلام باستثناء العرب. أي أن الأعراق غير السامية تتراجع أمام المد الساميّ العربي، فالقومية حتى لو لم يكن لها دور أو يُعمَل بها، إنما هي موجودة وتتحرك، وتتوسع لصالح العرب. فالقومية العربية من زاويتها الإيجابية لا «السلبية» يعمل الإسلام كدين عالمي لمصلحتها. أمّا قومية الأتراك بحسب داني روستو، فهي من أعمال الخيال حين ربطها مصطفى كما بالسومريين والحيثيين والعرق الهندي ـ أوروبي باستثناء الساميين[2]. والهدف هو الابتعاد قدر الإمكان عن العرب. غير أن المذهل في ملاحظة جوكالب أنها تتضمن قراءة ذكية لمسيرة التاريخ العربي. وهي بدون شك مسيرة دينية. بذلك كشف ضيا جوكالب الارتباط العضوي بين اللغة العربية والإسلام. فالعروبة بواسطة الدين تستولي على هوية التركي، والأرناؤوطي، والجركسي، فتذيبهم في النهاية في العنصر العربي. ولعل من هذه الزاوية إصرار ساطع الحصري على ضرورة اللغة الواحدة من أجل إنجاح القومية العربية، وهو لا شك أعلم بانتشار اللغة الغربية بين المسلمين من القوميات الأخرى. أمّا إصرار المدرسة القومية التركية على الأصول العرقية الآرية، فهي بالكاد تفصلهم عمّن حولهم، بعد أن رأى سلامة موسى المفكر المصري الذي عارضه

---

(١) محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة. ص١٧٠.

(٢) D.W. Rustow. Ataturk as foumder of state, philosophses & kings p.239.

الحصري «أن المصريين والسوريين والعراقيين يمتّون بصلة دم إلى الآريين، وأن من الواجب تسميتهم بالغربيين لا بالشرقيين»[1]. إن ما أريد قوله هو أن العروق ليس لها أهمية تُذكر، فهي تنتمي إلى تاريخ ميت بحسب علي شريعتي، أمّا اللغة فتختلف، فهي إلى كونها تعيش بين الناس، إنما لا تكتفي بالحاضر، فهي تعيد ربط البشر بثقافتهم المكتوبة عبر التاريخ مشكِّلةً جسراً بين العصور فتصل بالناس إلى أعمق نقطة في تراثهم، وبما أن التراث المكتوب عند الأتراك، وكذلك عند الفرس يحتوي على جانب كبير، ومهم من التراث العربي، كتب بلغة عربية ثم نما وتجذّر بالقرآن والسنة، وبانقضاء الوقت أصبحت الأصول التراثية واحدة، وينتمي الجميع إليها. لهذا أصبح من الصعب بل من المستحيل فصل تراث هذه الشعوب بعضها عن بعض. ولعل من هذه الزاوية جادل البعض بضرورة تسمية التراث بالإسلامي نسبة للدين لا بالعربية نسبة للغة. علاوة على ما تقدم، نفهم تصميم رواد القومية التركية بالابتعاد لا عن الإسلام فحسب، بل عن اللغة، لكون التركية قريبة من العربية، وتُكتب أيضاً بالأبجدية العربية. ثم محاولتهم الاندماج بالغرب من دون أن يحملوا معهم تراثاً وجذوراً، لهما علاقة بالتراث وبالجذور التي نمت عليها حضارة الإنسان الغربي. من هنا أهمية الحروف اللاتينية للأتراك. وبانهيار الامبراطورية العثمانية، تمَّ الطلاق بين الأتراك والعرب، وكان العرب يتمددون على أهم أضلاع الامبراطورية مساحةً وبشراً من زاوية الجيرة

(١) ذكره وليام كليفلاند. ترجمة ڤيكتور سحاب. دار الوحدة. ص٢٣١.

أو من حيث أهمية المنافذ والممرات الاستراتيجية، ناهيك بإجماع العرب على منابع الحضارة الواحدة وعلاقتها بثقافة الأتراك وديانتهم عبر التاريخ. بتوقفهم عن هذه العلاقة الحضارية التي تم رفضها من قبل الأتراك، أصبح الهدف واضحاً هو خلق سد مصطنع يقضي على انتشار الثقافة العربية بين الأتراك، وذلك بإلغاء الحرف العربي، وإبعاد التراث الديني من أمام الأجيال الناشئة. بعد انكفاء تركيا، وتقلُّص مساحتها الامبراطورية، تقوقعت على قطعة الأرض النواة التي تفصل بين آسيا وأوروبا. وبانتهاء قوة الأداة العسكرية، وتحولها إلى دولة أقل من عادية، كان من الطبيعي أن تخاف نخبتها «المتغربة» من وقوع تركيا ضحية التأثير العربي إن بواسطة الدين أو اللغة أو بواسطة أشكال الحضارة الأخرى، وبهذا الوضع لن تصبح تركيا امتداداً باهتاً للعرب فحسب بل وجوداً ضئيل الشأن أيضاً. فما كان على تلك النخبة التي التقت حول مصطفى كمال، والتي تأثرت بحسب البعض ـ باليهودية والماسونية ـ سوى الابتعاد بقدر الإمكان عن الإسلام وعن العرب، والبعض الآخر يرى أنه على العكس، لم يكن الإسلام هو الهاجس بل اللغة. لذا يذكر إدوارد مورتيمر[1] أن مصطفى كمال في صيف ١٩٢٠ صرف وقتاً مهماً في دراسة المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام، علّه يصل إلى نوع من الإصلاح يتواءم مع دين الشعب التركي. أمّا ضياجوكالب، فكان هدفه إلغاء الخلافة، وإبقاء الدين في المجال الفردي، علاقة روحية بين الإنسان وربه. وبذلك شبّهه البعض بالعالم

(١) Edward Mortimer. Faith & power. Faber & Faber 1982. p.133.

المصري علي عبد الرزاق الذي كان بدوره ينزع بتفكيره نمو العلمنة والقومية، مما جعل ويلفرد سميث يجد صعوبة في الفصل بين أفكارهما. لا مندوحة إذن من ابتعاد الأتراك عن العرب، فالغرب كان أكثر إغراءً لهم من الشرق. وكانت المقارنة ناتجة عن يأس الأتراك من تراجع العرب مع أنهم كانوا سبب ركودهم الطويل. فالنخبة التركية تريد على هذا الأساس الخروج بأي ثمن. خصوصاً وأن أمامهم صورة للغرب قد لاحت لهم، وكان بإمكانهم أن يستوحوا منها خطواتهم نحو المستقبل. ومن خلال تلك الصورة اكتشفت النخبة التركية أن الإسلام كدين، كان عبارة عن قناع للقومية العربية، وإلاَّ لماذا يذوب الجركسي والتركي والألباني في العروبة؟ بينما لم يذب أحد من العرب خلال تاريخ الامبراطورية العثمانية الطويل في العنصر التركي؟! أليست القومية التركية بهذا المعنى هي خط الدفاع الأول؟ وقد تحصَّن الأتراك ضمنها خوفاً على هويتهم من الذوبان في الإسلام العربي. ولأن الدين بنظرهم أصبح قناعاً لحضارة لا علاقة لهم بها. ربما انتفعوا منها عندما كانت الحضارة الإسلامية في أزهى قوتها. أمَّا الآن فهي تعوق نهضتهم. وبما أنهم من سكان ذلك الجسر التاريخي الذي يربط بين آسيا وأوروبا، فهم على استعداد للتنقل بين ضفتي الغرب والشرق بحثاً عن انتماء أجدى لهم وأنفع. إن مسألة انتماء النخبة التركية خضعت لظروف نفعية لا شك قابلة للتغير. وهذه الأسباب بحسب ثلة من المفكرين المسلمين لم تكن نابعة من اختيار الشعب، بل بسبب من مؤامرة حاكها اليهود والصهاينة، والمنظمة الماسونية، وكان لنجاح النخبة التركية تأثير واضح على بقية العالم الإسلامي. ثم

كاد الأمر نفسه يتحقق في إيران لولا أن حاجتهم لمصطفى كمال إيراني خيَّبت ظنهم. فالشاه رضا كان عكسرياً جاهلاً، وابنه الشاه محمد ضعيفاً تنقصه الشجاعة «والكاريزما» علماً أن أمثال جوكالب كانوا أكثر مما يجب، ولعل أحمد كسراوي أجرأهم، بينما مالكولم خان كان الأفصح. وبين الاثنين سلسلة طويلة لا حاجة إلى تعدادهم. غير أن السبب الرئيسي في عدم نجاح التجربة في إيران هو الاختلاف الكامن بين المذهبين السني والشيعي. فبينما تُروِّض الدولة علماء السنة باقتطاع معاش لهم تربطهم بسلسلة موظفي الدولة، تستقل بالمقابل مؤسسة علماء الشيعة باعتمادها على معاشها الخاص الذي يأتيها من الخمس والزكاة، فتبقى بذلك متحررة من نفوذ الدولة. علاوة على ما تقدم، هناك نقطة أخرى.

كان السنّة باستمرار يمثلون خط السلطة، بينما بقي الشيعة في تمثيلهم عبر التاريخ لخط المعارضة هو الغالب، مما جعل بين التراثين جداراً فقهياً واضحاً. فالأول يغلب عليه الرضى في علاقته مع السلطة. فيما الثاني يطغى عليه الرفض، وللرفض مدلول ثوري مقابل الرضى الذي ينزع إلى الخنوع. فلو كان مصطفى كمال في إيران لفشل في طرح أفكاره ومبادئه، والشيء ذاته سيحصل مع الخميني لو ولد في تركيا لما نجحت الثورة الإسلامية هناك.

الجسر التركي

بفضل أفكار ضيا جوكالب، وتلاميذه، انتشرت في تركيا معالم مدرسة واقعية في السياسة والثقافة، فاعتمدت هذه المدرسة على قوس

من المفاهيم كانت جديدة وثورية يومها، وقد حاولت هذه المدرسة أن تنشيء ثقافة نابعة من الإسلام، ومنفتحة على الغرب من دون أن تتناقض مع جذورها. إلاّ أنها استوت بانقضاء الوقت على المنطق نفسه الذي حاولت أن تثور عليه في البداية، وهو المنطق العثماني الرافض للتعددية.

يصف عبد الحق أدبوار[1] في بحث له عن تفاعل الفكر الإسلامي الغربي في تركيا، أن حكومة الكماليين «فرضت الوضعية الغربية بنفس العنف وعدم التساهل الذي كانت تلجأ إليه التحكيمية الإسلامية من قبل» ص٢٠٤. فيقول إنه «لم يزد على أن أُحِلّت ثقافة محل أخرى» ومن ثم لا يمكن أن نقول بتفاعل الثقافتين الغربية والإسلامية في تركيا في أي وقت من الأوقات» ص٢٠٤. لذا انتهى ضيا جوكالب إلى وضع الأسس النظرية للدولة التركية الحديثة، بحسب ما أشار إليه القس هارولد سميث، وإلى فصل الدين عن الدولة، وبفضل ضيا جوكالب وتلاميذه عُدِّلَ قانون الأحوال الشخصية، وأصبح لا يخضع لمذهب معين. أخيراً، وبهذا الأسلوب المتحيّز لطرف ضد آخر، نمت الحداثة في تركيا كنبتة هجينة، وذلك بانفصالها من المجتمعات الشعبية ككل، وبانحصارها بين النخب المدينية من أقليات ومثقفين، وبرجوازية نامية. حدث ذلك على الرغم من «كاريزمية» القيادة وعنصر «الإرادوية» المتجسم عسكرياً بمصطفى كمال، والتي كانت تدفع الأتراك دفعاً حثيثاً إلى قبول التحديث، والمزيد منه. لذا لم يخفِ

(١) ذكره محمد حسين. الإسلام والحضارة الغربية. دار الشمال ص١٣٣.

مصطفى كمال ميوله الواضحة نحو الغرب، ولا كرهه للمفهوم الإسلامي الذي جسّده العثمانيون في السابق. فكان الإسلام بنظره، مساحة داخل الإنسان بين المرء وربه لا علاقة لهذه المساحة بالدولة أو بسن القوانين، وفي اعتقاده أنه بابتعاد بلاده عن الشرق، سوف يتأكد سيرها نحو الغرب، والغرب هو طريق النهضة لتركيا كما كان يراه في ذلك الوقت. غير أن الذي حصل، وهذا يعود لاعتقادات شريحة واسعة من مؤيدي الاتجاه الإسلامي الناشىء في تركيا وغيرها، أن التوغل في الحداثة على الطريقة «الكمالية» لم يبعد تركيا عن الشرق، بالوقت نفسه لم يقربها من الغرب، فالعملية كلها كانت وهماً بوهم، فتركيا التي يشيرون إليها، كانت قد ابتعدت عن تاريخها فقط، بالتحديد تركيا الحكم والنخبة والبيروقراطية قليلة العدد، المنعزلة في أحياء المدن البرجوازية. هؤلاء هم الذين ابتعدوا عن تاريخ شعبهم. مع أنهم لو استوعبوا دور التاريخ لأدركوا أنه مفتاح للذات البشرية، كما يشير ستانلي دايمند. ففي الحقيقة لم يتغير الشيء الكثير، فتركيا استمرت ملتصقة بالشرق، والشرق كمفهوم محدد هو بنية ثقافية داخل النفوس، على هذا الأساس لا يمكن حصر هذه البنية باتجاه جغرافيا حضارية غريبة. كما لا يمكن ربطها بمعنى «الجسر» الذي يوصل بين ضفتين. بهذا المعنى الأخير ينحصر الموقع بالفراغ الذي ينتج عنه الجسر، لا كأداة صناعية بين قاعدتين ثابتتين فحسب، بل لأن الجسر أيضاً هو ممر تمر من فوقه الحضارات المتقاطعة. والممر بطبيعته

---

(١) المصدر السابق، صفحات ١٤٤ و١٦١.

يرفض استقرار أيّ حضارة لكي لا يعوق استقرار أحدها حركة المرور، والتي كانت تتدفق من جانب الغرب فقط.

وفي كلام المفكرين المسلمين بعض الحقيقة، فتركيا لكي تنتمي نهائياً لواحدة من هاتين الضفتين، كان عليها أن تنزع عن نفسها شيئين: اللغة والتاريخ. مفترضين سلفاً أن تركيا اختارت الضفة الغربية بعد أن خرجت نهائياً من مفهوم الجسر، وهو مفهوم حيادي أصلاً. وهذا الاختيار يعيدنا إلى مفهومين كنا قد انطلقنا منهما، وهما ظاهرة التغريب الحضاري كما سنراها فيما بعد عند جلال آل أحمد، وعلي شريعتي وغيرهما، ثم جاهلية سيد قطب التي مسخ فيها الحضارة الغربية في القرن الفائت بعد أن وضعها في موقع النقيض مع الإسلام.

أمّا على صعيد اللغة، فقد استبدل مصطفى كمال حروف اللغة العربية بالحروف اللاتينية. وكان الهدف من هذا الاستبدال هو الوصول إلى الهدف الثاني أي التاريخ العثماني وانتزاع أمجاده من مخيلة الأتراك. إن أهمية هذه الأحرف ـ تعود لكون الأتراك يكتبون بها منذ ما يقارب الألف عام.. «وبجانب كون الأحرف العربية صعبة، فإنها كانت ذات علاقة بالدين، فالأحرف العربية لم تكن تشكل فقط شكل الكتابة من القرآن، بل كانت كتابة الأدب الديني بأجمعه، وجميع الكتابات المقدسة الموجودة في الجوامع»[١]. لذا يسوق الدكتور النعيمي إلى كون تلك العملية الخطيرة قد أدَّت «إلى تغير كبير جداً في اللغة التركية، بحيث أن الفرق بين اللغة التركية التي كانت

(١) أحمد نوري النعيمي، تركيا وحلف شمالي الأطلسي. ١٩٨١، ص٤٠.

مستعملة في سنة ١٩٤٥ عن اللغة التركية المستعملة اليوم، يفوق الفرق بين اللغة الإنكليزية المعاصرة، وبين اللغة الإنكليزية قبل ٦٠٠ سنة» (النعيمي ٤٠).

لعَّل استبدال أحرف اللغة هو الذي ترك تشوشاً في العقل التركي، وبفضله استمر لمدة طويلة، مؤدياً بدوره إلى تجميد عمليات الإبداع، كما ساهم في الفصل بين التراث المكتوب باللغة القديمة، وبين المكتوب باللغة الجديدة، مما ساعد السلطة «المتغربة» على جهودها التي تركزت في خلق مناخ ثقافي مختلف، ومقطوع من جذوره. فإذا كان التاريخ مفتاحاً للذات البشرية بحسب ستانلي دايمند، فاللغة تصبح مسكناً للوجود باعتراف الفليسوف مارتن هايدغر، كما وأنها لسان تخاطب بين البشر، فهي أيضاً أداة تواصل بين الأجيال. وحين نفكر من خلال اللغة نذهب بها إلى أبعد مما تبدو لنا، أي إلى النقطة التي تصبح اللغة نفسها تفكر من خلال تاريخها فينا. إذ بين التاريخ واللغة هناك أكثر من علاقة عضوية، وهذا ما يدفع البعض إلى تقديس ما ينتج من هذه العلاقة أي التراث. ولأنها في الوقت نفسه تعني عملية نمو للذاكرة الجماعية التي لا يجب أن تتوقف تحت أي ظرف. أمّا العكس من ذلك، فإنما في العملية التي نفَّذتها النخبة الكمالية، والتي أصبحت تقع تحت عنوان التغريب الحضاري، والتأكيد على صحة نظر هؤلاء يعود معظمهم إلى عام ١٩٢٤ عندما انتهى العصر العثماني رسمياً بانتقال تركيا إلى عصر آخر. ولأول مرة في تاريخ ذلك البلد استعمل الأتراك روزنامة جديدة كانت الأقرب إلى الترتيب العلمي. وكان يُستحسن أن يبقى الأمر مقبولاً لولا أن استبدلت الحكومة التركية يوم

الجمعة بيوم الأحد عطلة نهاية الأسبوع، لأن هذا الاستبدال لا علاقة له بالترتيب العلمي، فهو خاضع لترتيب آخر هو الترتيب المسيحي، فالأحد يوم راحة لدى الطوائف المسيحية، كما هو السبت عند اليهود، وكلا اليومين الأحد والسبت له علاقة بالترتيب الديني للإنجيل والتوراة. أمّا يوم الجمعة الذي له علاقة بالترتيب القرآني كما هو وارد في سورة الجمعة ٨ ـ ٢٨ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ مما يعني أن الناس يجب أن تكون متحررة من أعمالها لكي تؤمّ المساجد للصلاة. مع ذلك أوجدت الحكومة مبررات غير مقنعة اتخذها البعض حجة في الدفاع عن قرارات السلطة؛ مثال على ذلك كما يورده علي شريعتي في زيارة له لتركيا، أن أحدهم أجاب بأنه «لو عطلنا الجمعة ـ وهو يوم مقدس ـ سوف يذهب الجميع للعبث واللهو والفسق والفجور»[1].

فالعلمنة في الغرب لم تلغ التراث الديني للمسيحيين، بل بنت فوقه. لذا أثارت العلمنة في تركيا الشك بما تعنيه من موقف الحياد بين الأديان. أخيراً دفعت القوانين «المستوردة» من الغرب إلى إلغاء تعدد الزوجات، والإلغاء موقف متطور ورائع لو اعتمد على سورة النساء من القرآن ـ ٢ ـ ٤.. والتي تقول ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ بدلاً من الاعتماد على قانون مستورد من إيطاليا. علماً أن الشيخ محمد عبده كان قد فسّر هذه الآية لمصلحة الزواج الآحادي، باستثناء حالات معينة كالعقم وغيرها[2].

---

(١) ذكره علي شريعتي في: العودة إلى الذات.

(٢) انظر محمد عمارة، الإمام محمد عبده. دار الوحدة. ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

أمّا في عام ١٩٢٥ ، فقد ألغى مصطفى كمال ارتداء الطربوش، واستبدله بالقبعة الغربية، ومن جراء ذلك تحول مجرى البوسفور بحسب جيرمي سيل[١] إلى اللون الأحمر، بعد أن قذف الأتراك بطرابيشهم إلى البحر.

تشير هذه المسائل على خفة بعضها، إلى كون الحداثة لا تنمو على جذع راسخ الجذور في التربة الوطنية، وهذا ما جعل البعض يطلق على الحداثة صفة التغريب. والتغريب أقرب إلى التشبه بالآخرين بحسب تعبير لعلي شريعتي، بينما الحداثة أقرب إلى النمو الذاتي وينطوي على فعل الاختيار الواعي والحرّ، وكان على هذه الحداثة التي نمت على هامش الإرادة الوطنية في تركيا أن تعيد نموها المفتعل في إيران، وربما في معظم المجتمعات الإسلامية، وذلك كتفاً لكتف مع القومية التي أُريد لها أن تكون إطاراً وحاضناً لمشروع التحديث الوطني. فهل المشروع القومي في مكانه الصحيح؟ لا شك أن القومية عبَّرت عن نفسها في محطات عديدة عبر التاريخ الإسلامي، على الرغم من أن الإسلام وقف لها بالمرصاد محاولاً خنقها وهي في المهد، ومن خلال النص الذي يُرزِل «المفاخرات». أمّا مؤخراً، وبالأحرى منذ مصطفى كمال، وشاه إيران وصولاً إلى جمال عبد الناصر، وفكر البعث، فيبدو أن «القوميات» في الشرق الأوسط بعد أن تفجَّرت شرعت تتراجع، وذلك بعد أن عبَّرت الثورة الإيرانية عن نفسها دينياً وليس قومياً. وبهذا المفهوم الأممي لدى الحركات الفكرية

(١) J.S. A. fez of the heart. picador. 1995.

الإسلامية شرعوا يلتقون مع دعوات منافية للقومية في العالم الثالث. فالقومية بعد أن صنعتها البرجوازية الصاعدة في أوروبا، تحولت من خلال الشرقيين إلى «مهزلة» بنظر المفكر الإسرائيلي إيلي خدوري. وذلك منذ «اعتبر القوميات غير الغربية جديرة من الناحية الجوهرية بالشجب، ورد فعل سلبية على دونية ثقافية واجتماعية مبرهنة، وتقليداً للسلوك السياسي الغربي الذي لم يؤد إلاّ إلى القليل من الخير»[1]. ويعتبر آخرون مثل «إريك هوبسباوم وأرنست غلنر، القومية شكلاً من أشكال السلوك السياسي تجاوزته وأبطلته تدريجياً وقائع عبر ـ قومية نابعة من الاقتصادات الحديثة والاتصالات (. . . .) الالكترونية والمسقطات العسكرية للقوى العظمى»[2] وبهذا تصب مفاهيم هوبسباوم وغلنر في العالمية، بينما يلتقي خدوري في هذه النقطة فقط مع الذين يطلقون صفة التشبّه على الحركات القومية في الشرق، وهي هنا بمعنى التغريب. ولعلَّ التغريب أيضاً هو جزء من مناخ العالم الذي يسير بتشابكه الاقتصادي نحو العولمة»؛ فالعولمة تتحقق بواسطة الطبقة العليا من الرأسمالية. وهذه الأخيرة تسيطر على الاقتصاد الربوي، وهي بمعظمها أميركية. وبهذا لا تختلف من حيث نشأتها عن البرجوازية الأوروبية. وذلك منذ أوجدت سوقها الوطنية، ثم شرعت تبحث بواسطة الاستعمار عن أسواق العالم الضعيفة، فكلاهما انطلق من الموقع الاقتصادي كمؤشر على عالميته. وأمام هذه العالمية الطاغية وقف التنظير الإسلامي متردداً أكان في الماضي بمواجهة

---

(١) (٢) إدوار سعيد. الثقافة والإمبريالية. ترجمة كمال أبو ديب. دار الآداب. ص٢٧٤.

الاستعمار التقليدي أم هذه الأيام بمواجهة «العولمة» نافياً ليس الحالة الأخيرة فحسب بل رافضاً القومية الكمالية أيضاً، والتي تُنسب أيضاً إلى شاه إيران، كما يؤكد مرتضى مطهري، وفي الوقت نفسه لا يتردد في رفض العولمة بحسب علي شريعتي الذي يرى في العالمية فتحاً لأبواب الشرق أمام البضائع الغربية ـ وتحويلنا إلى عنصريين ـ نعيش فراغاً داخلياً[1]. كذلك ينطلق مرتضى مطهري من المفهوم السلبي للقومية فيرميها بحجر، فهي لا شك تذكِّره بالمرحلة الأموية، وبردة الفعل الفارسية التي اتسمت بالشعوبية، مع ذلك فقد وجد «أن المسلمين بنوا على اختلافاتهم العنصرية جسراً، أي أن الإسلام استطاع أن يوجد لأول مرة في التاريخ وحدة سياسية، واجتماعية على أساس من العقيدة والمبدأ»[2]. أمّا الأفغاني، فوازن بذكاء بين ما يدعو إليه الإسلام، وما تتطلبه مقاييس العصر الحديث من إدارة مركزية، ومسؤولة عن طاقات المجتمع في الأرض والناس، بالإضافة إلى أهمية اللغة الموحدة للشعب. بهذا المعنى تكون القومية عبارة عن صفة أو اسم لجماعة تعيش على رقعة من الأرض تجمعها لغة وصفات أخرى. وبالوقت نفسه تكون جزءاً من العائلة الإنسانية، مع ذلك فهي بالكاد تلتقي بمفهوم العولمة لكون العولمة ناتجة عن وضع يستغل فيه شعب شعباً آخر، مما ينتج عن هذه العلاقة ضرراً فادحاً. كما لا تلتقي مع الأممية الشيوعية بسبب من رفض الأخيرة لمبدأ التوحيد، وإصرارها

---

(١) فاضل رسول. هكذا تكلم علي شريعتي. دار الكلمة. ص٧٤.

(٢) مرتضى مطهري، الإسلام وإيران. صفحات ٥٦ و١٢٥.

على لا هدفية الكون مروراً بالقاعدة المادية الطبقية لفلسفتها. وهكذا يطرح الإسلام نفسه رسالة أممية ذات مضمون أخلاقي لكنه يفتقر إلى القوة التي تدعم رسالته.

أخيراً لا بد من الاعتراف بأن أول من أدخل المفهوم القومي عملياً وليس نظرياً، هم الأتراك: منذئذٍ انتشر المفهوم القومي في إيران، والبلاد العربية. وكانت المفارقة بحسب تعبير إريك هوبسباوم، أن من ينشيء قوميته يكون قد خلق بصورة آلية القومية المضادة.

لعل من هذه الزاوية وجد المدافعون عن الأممية الإسلامية، في موضوع القوميات، أن هذه المنطقة التي عرفت على امتداد التاريخ الإسلامي بوحدة شعوبها، قد انقسمت أخيراً بسبب من اعتناق الناس للمفهوم القومي إلى وحدات متنازعة. فأصبح لدينا القومية التركية، القومية العربية، القومية السورية القومية الكردية القومية الإيرانية، والقوميات التي تفرِّخ كل يوم على مقاس الدول الإقليمية، والطائفية، والعائلية، وكلها تقتات من مائدة العداوات التاريخية، والدينية والمذهبية محولةً أقطارها الفتية إلى بيادق في أيدي الكبار يمارسون لعبة الشطرنج بحسب مصالح تلك الدول، وليس العكس.

تطرح الوحدة الإسلامية نفسها كرد على عيوب القومية، وهي لا شك كثيرة، كما وإن المفهوم الإسلامي على يد الأفغاني، وشريعتي، وسيد قطب، ومطهري، ينزع نحو عالم أكثر إنسانية وتسامحاً لا تعصب فيه. لكن في النهاية لا بد أن ينغلق هذا العالم على المجموعة الإسلامية التي تحوي في داخلها جزراً من القوميات، والعصبيات،

فتكون قد تخلت عن عصبيتها السابقة بحيث يتحول الإسلام كدين، وعقيدة إلى «ثوب فضفاف» هو على نطاق أوسع من النطاق القومي، لكنه يبقى شبيهاً بالنطاق القومي الذي يضم في داخله العديد من القبائل، والمذاهب المتنازعة فيما بينها، أي أنه يزيل القومية السلبية ليضع محلها الدين، غير أن الإسلام عند مطهري وغيره لا يتحول إلى دين سلبي، وآخر إيجابي كما جرى مع القومية. وأمثال الشاه من الممكن لهم أن يحكموا، وأن يروِّجوا سلبيات الإسلام كما روَّجوا سلبيات القومية من قبل. فالإسلام بغض النظر عن جوهره الصافي، يتحول على أيدي السياسيين إلى مطيةٍ لأغراضهم الدنيوية، فالتاريخ الإسلامي لا شك يؤكد هذا الادعاء لمن يراجع صفحاته.

أمّا في ما يخص الناحية الاقتصادية، فلعل النقد لا يقطع الطريق أمام أيّ اجتهاد يحاول إيجاد بدائل على الأرض، من تكتلات كبرى وصولاً إلى العالمية. فعلى هذا الأساس، تكون النظرة الإسلامية قد وضعت أولى الخطوات على الطريق الصحيح. فهذه النظرة إذ ما وجدت لن تهمل اعتبارات الأسواق، وحركة السلع والإنتاج، ومجالات تحركها في المستقبل. بهذا التوجه تكون الأممية الإسلامية خطوة مستقبلية لمصلحة الإنسان، وليست عودة إلى السلف فحسب. علماً أن الدين بجوهره لا يضيره أن ينفتح بواسطة العقل على العالم الحديث، بل يسيئه أن ينغلق، ويتقوقع مبتعداً عن مصالح الناس أنّى كانوا.

٤

الجسر الإيراني

يذكر الإمام الخميني في «الحكومة الإسلامية» الذي كتبه في منفاه النجفي، أن الشاه أقام احتفالات ١٩٧١ في «برسيوليس» بمناسبة مرور ٢٥ قرناً على نشوء الامبراطورية الفارسية، وبسبب من تلك الاحتفالات التي كلَّفت الشعب الإيراني مئات الملايين من الدولارات، مدت الحكومة ستة آلاف ميل من الأسلاك لتأمين الكهرباء من طهران وشيراز. أمّا الغاية من هذا الجهد الذي لم يذكره الخميني، فكانت واضحة، إيجاد جذور للقومية الإيرانية الحديثة التي ينادي بها الشاه.

هذا النوع من القومية الذي دفع به الشاه إلى سطح أولوياته، هو عبارة عن قومية ميتة يريد إحياءها؛ وبحسب علي شريعتي تلك القومية «تاريخ منقطع» لا علاقة له بالزمن النفسي للإنسان الإيراني. مع ذلك. فالمرحلة التي يريد الشاه استعادتها هي «من لدنا وواحدة من الذوات الثقافية والمعنوية ذات الجذور، والأصيلة والفخمة والتي

تبعث الفخر فينا. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: أين هي الآن هذه الذات الثقافية؟» والجواب عنده «توجد في التاريخ فحسب لا في المجتمع»[١].

لم يختلف الشاه في المسألة القومية عن قيادات كثيرة في العالم الثالث، وذلك حين سحبوا من متحف التاريخ ثقافات «ميتة»، وطبعوا بها أممهم بطابع القومية ذات الجذور، وكانوا بذلك يؤكدون على شيء يصعب التأكيد عليه. أي على حضارة فقدت صلتها بإنسان الحاضر في إيران وغيرها ولم يعد يذكرها أحد حتى «استطاع المستشرقون الغربيون قراءة النقوش البهلوية والأوستائية واكتشاف نقوش دارا، وقورش التي كان الناس يقولون إنها من كتابة الشياطين والجن»[٢]. عندئذٍ أصبح على هذه القومية أن تؤكد نفسها بالقفز فوق مرحلة التاريخ الإسلامي، ثم تنزع نحو المبالغة والتطرف، فتسقط بذلك في فخ «التفاخرات» مُحرِكةً الجانب «السلبي» فقط بحسب مطهري، وهذا الجانب وجد من يغذيه دائماً في التاريخ الإيراني. فالفردوسي، وهو من أشهر شعراء الفرس، حاول في «الشاهنامه» أن يُنقّي اللغة الفارسية من المفردات العربية، وفي بعض قصائده لم يتوان عن مهاجمة العرب، وفي تاريخ إيران سلسلة طويلة من أمثال الفردوسي كانوا دائماً يعبِّرون عن مجرى داخلي يتحرك دائماً في الأعماق، لكنه لا يختفي أبداً، وفي هذا المنحى لا تختلف إيران عن

---

(١) (٢) علي شريعتي، العودة إلى الذات. ص٣٠٠ و٣٠٥.

تركيا، بل لعلنا في هذا المنحى نجد أصداءً لهذه الأصوات في مصر ولبنان وتونس. ففي كل من هذه البلدان الثلاثة مؤرخ أو أكثر، حاول ربط قوميته بتراث حضارة كانت موجودة قبل الإسلام، والبعض الآخر قبل المسيحية أو اليهودية. أمّا في إيران، فلعل الوضع كان سيختلف لو أن أسلاك الكهرباء كانت قد وصلت قبل احتفالات برسيوليس إلى القرى المجاورة وأضاءت بيوت الفلاحين. عندئذ تصبح القومية ذات مضمون إنساني، بدلاً من أن تكون استعراضاً لخرائب تاريخ ميت.

عرَّف المؤرخون إيران أنها عبارة عن «جسر» بين آسيا وأوروبا، وذلك منذ كانت بلاد الفرس إحدى إمبراطوريتين تحكمان العالم القديم. وكانت المنافسة شديدة بين الفرس واليونانيين. أمّا إمبراطورية داريوش الكبير فكانت في النصف الألفي الأول قبل ولادة المسيح تمتد من بحر الجزائر إلى نهر السند، ومن المحيط الهندي إلى بحر الخزر. يومذاك كانت الفهلوية، وهي اللغة الرسمية للفرس تنتشر جنوباً نحو الهند، وشمالاً عبر أوروبا، وذلك على عهد الآشكانيين. غير أن تلك القومية التي يريدون عودتها، كانت ترتكز حول عبادة شخص الشاه «وكل التركيز في إيران القديمة من طرف الكتاب والسياسيين وجه لهذا الأمر.. ـ ويشير علي شريعتي في «العودة إلى الذات» ـ إلى أنهم كانوا يحسّون أن عليهم بهذه الطريقة أن يخلقوا محوراً مشتركاً. وعلى هذا النسق، فبدلاً من «القومية» التي تتشكل من أسس مشتركة، صنعوا «مركزية» أي بدلاً من الروح المشتركة صنعوا «ملكاً مشتركاً» وهذا هو الفرق بين الأمة والامبراطورية، وما يُقدم

اليوم باسم القومية هو في الحقيقة مركزية أكثر منه قومية»[١].

بما أن إيران، عبارة عن جسر بين آسيا وأوروبا، وهو لا يختلف عن موقع الجسر في الوضع التركي، والأمر نفسه ينسحب على وضع الهلال الخصيب. فقد فشل الشاه في إضاءة الموقع القومي للأمة الإيرانية، إضاءة إيجابية، ويتساءل المرء ما معنى الجسر غير القنطرة بين حضارتين أو أكثر!! وفي الوضع الإيراني يكون بين الهندوس والمسلمين من جهة، والحضارة الغربية من جهة أخرى. أمّا إيران التي حذت حذو تركيا، فقد أعطت ظهرها للهندوس، والمسلمين على السواء، فتحولت بذلك إلى طرف في معسكر غربي، لهذا السبب لم يكن لإيران بالمفهوم العسكري استراتيجية خاصة بها، باستثناء هاجس الخوف من السوڤيات، وهو هاجس قديم يمتد عند الفرس إلى الملكة كاثرين التي حكمت روسيا في القرن التاسع عشر. وقد شكل الروس الخطر التاريخي منذ انتزعوا من الفرس تركمنستان، وأراضي أخرى تعادل امبراطورية الإنكليز في الهند إن لم يكن بعدد السكان فبالمساحة[٢]. أمّا في الوقت الذي كانت فيه الامبراطورية الإنكليزية مسيطرة على الهند، فقد تحولت فيه إيران إلى حاجز يحمي الهند، وفيما بعد اعتبر الأميركيون إيران حاجزاً آخر بوجه السوڤيات لحماية آبار النفط في الخليج الفارسي. لعل البعض وجد في سياسة الشاه بسبب ذلك ضرورة قومية، فالروس كانوا دائماً الخطر الرئيسي على

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات. الزهراء مصر. طبعة ١٩٩٣. ص٣٠٠.
(٢) فرنوا. يقظة العالم الإسلامي. انظر أيضاً سمير سليمان، الإسلام والغرب. ص٢٠٦.

إيران، وفي ذاكرة الإيرانيين لا تزال أمجاد ستارخان الذي تصدى للقوات الروسية بين عامي ١٩٠٥ ـ ١٩١١ في تبريز، وقاومها عسكرياً زاحفاً بقواته إلى طهران تدعو للإعجاب. غير أن الخوف كعامل لا يدعو إلى إقامة استراتيجية تضع قوة بعيدة، هي الولايات المتحدة في داخل البلد خوفاً من وجود قوة أخرى على الحدود الشرقية. ويرى المعارضون لسياسة الشاه الخارجية أن المرة الوحيدة التي برزت في إيران سياسة خارجية واضحة كانت في عهد مصدق، وذلك حين اقترح مفهوم الحياد السلبي كاستراتيجية توازن بين نفوذ قوتين تسمح لإيران بالامتناع عن خدمة نفوذ أي منهما. هذه السياسة كان لها شعبية واسعة وتعود إلى حسن المدرّس نظراً لكونها عبّرت عن استقلال الإرادة الوطنية. أمّا مأزق الشاه فكان بوضعه الثقل الأمريكي مقابل الثقل السوفياتي، أي الأسطول الأمريكي الرادع في مياه الخليج في وجه الجيش الأحمر مرتهناً بذلك موقفه الضعيف بين فكي «الكماشة» أمَّا ضعفه هذا فلا ينبع من عجز إيران العسكري فحسب بل من فراغ الموقع الإيديولوجي أيضاً، ويعود ذلك إلى وجه من وجوه الانبهار، والتبعية لأحد الطرفين.

أمّا الأسئلة الأخرى التي توجب طرحها، فهي واضحة: ما هو دور إيران؟ ثم من هم الأصدقاء، ومن هم الأعداء؟ ولخدمة من توضع السياسات الإيرانية؟ وأخيراً بدا لنا من احتفالات برسيوليس أن الهدف من تلك العودة إلى التاريخ الأمبراطوري القديم، ليس من أجل إشعال الأضواء حول عظمة إيران القديمة، ولا من أجل إضاءة المرحلة التي بنيت فيها برسيوليس بعد أن وضع تصميمها داريوش أول

ملك من الفرع الثانوي لتصبح مقر السلالة الرئيسي، والتي لم يكتمل قط بناؤها، بل للوصول إلى سبي نبوخذ نصر لليهود، وقساوته ضد الكهنة والهيكل، والمقارنة التي تنجم بين سلوك الفرس الأخمينيين، والأشوريين. فحالما وصل كورش إلى بابل أطلق سراح العبرانيين، وساعدهم في تعمير مناطقهم، ولم يفرض عليهم ديانته[١]. لهذا السبب عمل الشاه محمد على وصل ما انقطع بين إيران وإسرائيل، وعملاً بمقولة أن التاريخ يعيد نفسه متجاهلاً بغباء أن في المرة الأولى قد تكون مأساة بينما في الثانية مهزلة، وما الأحداث التي وقعت عام ١٩٧٩ سوى النبوءة التي أطلقها ماركس على مقولة تكرار التاريخ. وبهذا الفهم يكون كليم صديقي مُحِقاً من أن أحد أهم الدوافع إلى الثورة هي هزيمة العرب عام ١٩٦٧ وضياع القدس[٢]. نقطة الضعف الثانية في سياسة الشاه هي في اعتبار إسرائيل صديقة، والعرب أعداء، وتنطبق الملاحظة أيضاً كما سنرى على السياسة التركية، وكأنهما إيران وتركيا نسختان عن طبعة أصلية واحدة، أي أنهما من ضمن مصطلح القومية «السلبي» كانتا نتاجاً مصطنعاً لمرض التغرّب الحضاري. أدواته رجال ينتمون إلى معايير غير وطنية. نموذجهم العالمي برجوازي رأسمالي، تقودهم وتتحكم بهم حفنة من البلدان الصناعية[٣] على رأسها الولايات المتحدة.

---

(١) راجع تاريخ الحضارات العام بهذا الصدد. المجلد الرابع، ص٥٦٩.

(٢) The Islamic revolution in Iran. Editted by kalim siddiqui, p.4.

(٣) Chatterlee. Nationalist Thought, p.147.

ابتداءً من القرن السابع عشر تقول المصادر الإسلامية، والبعض يقول إنها من اختراع حزب الله التركي: إن فرقة «الدونمة» لعبت دوراً مهماً في تأسيس أولى الخلايا التي ساهمت في فصل تركيا عن العالم العربي، والإسلامي. لقد أينعت العقيدة الطورانية يومذاك، ومن خلالها تفشى ونما المفهوم القومي للأتراك. إنما حصل ذلك بتأثير من ثلاث شخصيات يهودية[1]. ثم كان لجهود الحركة الماسونية دور في تأسيس الحركات، والجمعيات التي نادت بانفصال الأتراك عن محيطهم، وإلحاقهم بالغرب. أمّا يهود سالونيك، فهم من أهل المنطقة التي ولد فيها كمال أتاتورك، وكان قسم كبير منهم ينتمي إلى المحافل الماسونية، وكان لجهود الحركة الماسونية دور في إشاعة أن ما يصيب الرأس ينتهي بالأطراف. فالحركة القومية على هذا الأساس ستنتشر، وسوف يكون من نتائجها تمزيق وحدة العالم الإسلامي، ويشير ڤيكتور سحاب إلى كتب شاهين مكاريوس، وكان ماسونياً بارزاً يكره العثمانيين أن أولئك اليهود «أشهروا إسلامهم نفاقاً» ويذكر أن عدد الماسونيين عام ١٨٨٢ عشرة آلاف شخص بينهم الوزراء والنواب وقادة الجيش وكبار المسؤولين» معظم هؤلاء استمر يعمل بسرية بعد أن أغلق السلطان جميع المحافل الماسونية عام ١٨٩٤ باستثناء محافل سالونيك[2].

والسؤال: لماذا كانت سالونيك مستثناة؟ وقد استثنيت بدون شك

(١) راجع محمد علي نقوي الإسلام والقومية.

(٢) ڤيكتور سحاب عن القومية والمادية والدين، م.ع. للدراسات والنشر. ص١٥٣ ـ ١٥٤.

نتيجة ضغوط الدول الغربية لكن قبل الولوج في الجواب، لا بد من لمحة خاطفة عن دور هذه المدينة، وموقعها.

قبل الاحتلال العثماني لها عام ١٤٣٥م، كانت قد احتلت في السابق من قبل العرب، والنورمانديين. ثم أصبحت جزءاً من الامبراطورية البيزنطية ـ أمّا خلال السيطرة العثمانية فكانت ميناءً تجارياً لمسادونيا، وهي ثاني أكبر مدينة في اليونان بعد أثينا، امتازت بصناعة السفن والنسيج، وتصدير الدخان والتنباك، بالإضافة إلى موقعها التجاري على البحر المتوسط وتكاد تُعرف بالموقع الذي جرى فيه اغتيال الملك جورج الأول الذي كان على رأس العرش اليوناني في ذلك الوقت. أما عدد السكان الذي لم يصل إلى ربع مليون نسمة، فكان قد ضوى جالية يهودية تقدر بنيف وسبعين ألفاً، وبسبب من ديناميكية الجالية، وخلفية بعضهم الماسونية كان باستطاعتهم أن يحدّدوا بصلابة العناصر الحكومية التي ستتولى الحكم في تركيا[١]. لعل في هذا الرقم الذي ورد عن عدد اليهود، ونفوذهم، ما يجعل سالونيك مستثناة. بالإضافة إلى «الارتباط العضوي بين الحركة الصهيونية والخلايا الماسونية» كما أشارت وثائق المؤتمر الصهيوني الأول في بال. وهذه الوثائق تسند أطروحة حزب الله التركي ولا تنفيها. ضمن هذا السياق الذي يسوقه ڤيكتور سحاب، وفي «إشارة إلى أرنست رامزور في كتاب «تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨» إنه نتيجة للتعاون الصهيوني، قرر محفل الشرق الأعظم الفرنسي سنة ١٦٥٥

---

(١) صلاح زهر الدين، اليهود في تركيا، دار الصداقة ١٩٩٦، ص١٤.

إزاحة السلطان عبد الحيمد فبدأ يستميل لهذا الغرض حركة تركيا الفتاة منذ بداية تكوينها لتحقق هذا الغرض. (ص٢٩٤). يشير أيضاً إلى كتاب «السلطان» حيث يقول كاتبه «أن أصحاب العقول المحركة لثورة الاتحاد والترقي ١٩٠٨ كانوا يهوداً من الدونمة ويهود سلانيك (سالونيك) المتمولين. (سحاب ١٥٤). ومن الأسباب التي جعلت هذه المدينة مستثناة أيضاً. اعتراف «المؤرخ الصهيوني كالين في صفة ٢٩٧ من كتاب «الصهيونية والسياسة العالمية» بأن أكثر أعضاء جمعية الاتحاد والترقي كانوا من الدونمة، وبأن التمويل كان يأتيهم من الرأسمالية العالمية في ڤينا وبودابست وبرلين. (سحاب ١٥٤). ويروي ڤيكتور سحاب على لسان السفير البريطاني في القسطنطينية «أصبح ملاحظاً أن اليهود من كل الألوان مواطنين وأجانب، كانوا مؤيدين ومتحمسين للحكم الجديد، وقد عبَّر عن ذلك أحد الأتراك بقوله: إن كل يهودي يبدو جاسوساً ممكناً للجمعية السرية، وبدأ الناس يعلقون بقولهم إن الحركة كانت ثورة يهودية أكثر منها ثورة تركية» (سحاب ١٥٤). أما عبد الحميد فقد اعترف بعد خلعه، وسجنه في سالونيك، أن سبب اعتقاله يعود لرفضه الموافقة على قيام دولة إسرائيل في فلسطين.

غير أن علاقة مصطفى كمال بالماسونية لا تنتهي هنا، ولا تعود لنشأته في بيئة تعج بالجالية اليهودية، والتي من غير شك أثرَّت على ثقافته، وتكوينه النفسي، بل تصل بالبعض إلى التأكيد على كونه يهودياً متخفياً. أما التأكيد فيأتي من حزب الله التركي، وذلك على الرغم من ضعف المصادر التي تشير إلى هذه النقطة، وبرأي الدكتور

محمد محمد حسين أن تيار التغريب الذي سار فيه مصطفى كمال إلى نهايته، بالكاد كان سيتحقق لو لم يكن على رأس هذا الاتجاه رجل دين على شاكلة جمال الدين الأفغاني[1]. وذلك منذ دعا إلى الانفتاح على الحضارة الغربية، والأخذ منها دون خوف أو عقد. وفي هذا الكلام بعض المبالغة إن لم يكن الكثير منها، لذا فهي تذكرني في هذا المجال بجغرافية الكلمة التي شبّهها علي شريعتي بجغرافية اللحية. فهي لطرافتها تُغني عن الكثير من الدفاع الذي بإمكاني القيام به. فاللحية تعني شيئاً في كوبا، وهي عكس ما تعنيه في إيران أو السعودية، وهي عند الفنان، رساماً كان أم فيلسوفاً، غير ما تعنيه لدى راكب الدراجة النارية في الغرب. واللحية في القرن الماضي قد تعني شيئاً آخر عما تعنيه في نهاية القرن العشرين، والأشياء أو الأحداث كما يقول شريعتي «تكون صحيحة في حد ذاتها ومنطقية ومعقولة وذات قيمة ويكون طرحها في أرضية معينة وفي زمان معين مرضاً وانحرافاً وتصير فساداً وكارثة»[2]. مما يعني أن الكلام على اليهود صحيح، بينما الكلام نفسه على الأتراك مخطىء، علماً أن المصلحة بينهما كانت مصلحة مشتركة، فاليهود عملوا ضد السلطان عبد الحميد من أجل قيام دولة لهم في فلسطين، وكان السلطان عائقاً أمام مشروعهم. أمّا الأتراك فكانت غايتهم الإصلاح، والنهوض بتركيا، وكان حافزهم هو إنقاذ ما يمكن إنقاذه بعد أن بلغ تحلل الامبراطورية

(١) راجع محمد محمد حسين. الإسلام والحضارة الغربية، دار الشمال، ص٦٨.
(٢) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

وضعفها درجة هدّدت بزوال حدود تركيا النواة. كذلك فيما يختص بالماسونية، فالعلاقة بها تندرج في تقبلهم أي الأتراك لشعارات الثورة الفرنسية التي نادت بها الطبقة البرجوازية الصاعدة في فرنسا منحيةً من خلال صعودها دور الكنيسة الكاثوليكية، والإقطاع. أمّا دور «جمعية الاتحاد والترقي» التي تمَّ لها النصر عام ١٩٠٩ أو «تركيا الفتاة» التي ثارت قبلها بعام واحد، فإنما اهتمامات أعضائها تركزت على الثورة الإصلاحية، وكانت مرجعيتهم بذلك حصيلة أفكار الثورة الفرنسية. فمن خلال تلك الأفكار وجدوا تطابقاً بين دور الكنيسة، ودور الخليفة الشبيه بالبابا. وبغض النظر عن خطأ الاجتهاد الذي حوى على أغراض النسخ الميكانيكي، وتشويهات النقل والتشبُّه المنتمية إلى أمراض التغريب، كانت هذه القوى تعمل مخلصة من أجل الثورة واستعادة ما تبقى من صحة الوطن المتلاشي والمريض، مما يعني أن الكلام ما زال كاللحى، لأننا «لو أخرجنا اللحية من ظروفها المكانية والزمانية أي من جغرافيتها التاريخية، فلن يبقى في أيدينا إلاّ قبضة من الشعر»[1]. أمّا الذين يجدون في مراجعهم ما يؤكد على فكرة «المؤامرة» وعلى تسلسل الأحداث التاريخية، فإنما يشيرون إلى علاقة تركيا بإسرائيل، وذلك منذ نشأت الدولة اليهودية ولغاية اليوم فها هو تصريح لوبراني الذي عمل سفيراً في إيران، فإنه يشير إلى كون الحركة الصهيونية قد ساعدت مصطفى كمال منذ بداية القرن. كما يؤكد من جهته كسفير لبلده ومطلع عل أسرار العلاقة الدبلوماسية بين

(١) المصدر السابق.

البلدين: إن تركيا وإسرائيل تلتقيان عند هدف مشترك هو إضعاف العرب باعتبارهم عدواً مشتركاً. أمَّا كلام لوبراني فسلاح ذو حدين، إما لأنه يضيء مرحلة سابقة تعاون فيها الأتراك، واليهود لمنفعة الطرفين: أو لأنه يدفع بالإيرانيين إلى علاقة مشابهة بعلاقة الأتراك مع الدولة العبرية عن طريق المنافسة بينهما فتكون النتيجة لمصلحة إسرائيل. وبإمكان المرء أن يرى أين تكمن المصلحة في إيجاد عداوة بين العرب والأتراك، كما بين العرب والفرس، ففي هذا المناخ من العداء يكون إضعافاً لهم جميعاً. إن تلك الأمور صحيحة، فمن مصلحة إسرائيل أن تنشىء الخلافات بين أعدائها الحقيقيين والمحتملين. فالعالم الإسلامي بنظرها، هو امتداد استراتيجي لصالح العرب، حتى لوكانت مواقف بعضهم تصب في الجانب الإسرائيلي، كذلك هي مواقف معظم الدول الغربية بالنسبة للعرب، فهي لمصلحة الدولة العبرية حتى لو مال البعض منهم إلى جانبهم. وبهذا التحليل لا يصبح فكر المؤامرة ملتبساً فحسب، بل يجب وضعه في خانة المصالح. فأيّ مصلحة للأتراك عند العرب؟ وهم كانوا من ضمن العلاقة السابقة ضعفاء، وقد عملوا من أجل التخلص من آثارها؛ أي مما كانت ترمز إليه الامبراطورية السابقة من مساحة جرداء، والعرب كانوا وما زالوا بنظر النخبة التركية يمثلون فراغاً واسعاً راحت تملؤه الاحتكارات، والأساطيل، والعملاء، وهم أضعف من أن ينافسوهم على قدم المساواة. أما إيران، فلم تكن هي الأخرى بعيدة عن هذا المنطق النفعي، لهذا السبب أصبحت القومية شعار المستقبل علاوة على ما تقدم، لا بد من الاعتراف بأن الإسلام لم يتحقق، بحسب

رأي السنّة، إلاّ في عهد الخلفاء الراشدين، أمّا الشيعة، فرأيهم معروف. إذاً، ما هو الفرق بين امبراطورية حكمت باسم الإسلام من دون أن تعرفه على حقيقته، فعبّرت عنه بصورة خاطئة، وبين سلطة مصطفى كمال التي انتزعت من الدولة ما اعتبرته صورة خاطئة عن الإسلام؟ الجواب بسيط، لأنه كان مطلوباً من المسلمين أن يدافعوا عن اسم من دون محتوى، من أجل الإبقاء على محتوى فاسد يتنكر للاسم. أي إن النتيجة تظل واحدة، وهذا ما جعل الجدل بين الأطراف المتنازعة يعود بأغلبه إلى منطق الجدل البيزنطي، من حيث كونه لا يعتمد المنطق من الأساس.

وفي الفضاء الإيراني، تراجعت الثقافة الإسلامية موقتاً أمام الهجوم الكاسح للثقافتين القومية والغربية اللتين شجعهما الشاه رضا. مع ذلك استمر رأي الاتجاه الإسلامي المعارض كما هو، يشدد على مقولة عدم التفرقة بين التحديث والتغريب ويردد أيضاً مع فكر النهضة العربي بوجوب أخذ العلم، والتكنولوجيا فقط، وقد أشاعوا أن الشاه رضا يشجع السفور ويشيع القشور، فانتهى عندئذٍ الشاه إلى إعلان الحرب على حجاب المرأة بعد أن كان متردداً. وبالإضافة إلى أسلوبه الفظ، دفع برجال الدين، وبالشريحة المتأثرة بهم إلى الاعتراض على سياسته، فوجدوا فيها انتقاصاً من شأنهم، وإبعاداً للعباد عن مناخهم الديني والحضاري، موفراً بذلك الأرضية الصالحة لالتقاء عدد من التيارات المتعارضة فيما بينها على هدف واحد: هو الانتقاص من شرعية الحكم الذي يمثله الشاه، علماً أن تلك التيارات لم تكن في

اللحظة نفسها ضمن جبهة موحدة، فعندما كان الإسلام الحوزوي يمثل قمة الرفض للسياسة المدرجة ضمن خانة العداء للدين، كان الشيوعيون يتقربون من الشاه رضا باعتبار سياسته المعادية للدين ستفتح المجال أمام أفكارهم لنشرها، فيما وجد القوميون في الشاه، ممثلاً للاتجاه الفارسي الذي يهدف إلى ضرب العلاقة التاريخية المتداخلة بينهم، وبين العرب. وعلى هذا الأساس وجدوا أن مستقبل مشروعهم يكمن في التحالف مع القصر. بموقفهم هذا، أصبحوا أهدافاً للحملات الإسلامية من رجال دين، وغيرهم، ومن المنظمات الدينية المتطرفة أيضاً. أمّا مواقف الليبراليين منهم، فقد تقرَّبت من الحوزة ومن المتنورين المسلمين في محاولة لإضاءة بعض النصوص التي تساعدهم في خلق لحمة بين الماضي والحاضر، وبشكل أوضح بين الأصالة والحداثة، فكانوا من جهة، ضد الشيوعيين والقصر، ومن جهة أخرى، على علاقة عدائية ومتوترة بالقوميين، وبالعلماء المحافظين. بالوقت نفسه، ناضلوا ضد المشروع التغريبي الذي كان يزحف على إيران تحت لواء الحداثة. أمّا الحزب الشيوعي. ـ توده ـ وذلك قبل عام ١٩٣٥، فكان يدعم الشاه، ثم أصبح بالنسبة لرجال الدين، خطره كامناً في أفكاره التي كان يسعى من خلالها إلى ضرب الأساس الروحي للإسلام. وبهذا كان التناقض بين الثقافات الثلاث واضحاً. فالإسلام يتعارض مع القومية والشيوعية تعارضاً متفاوتاً، لأن كليهما من صنع الغرب وحداثته، وباستثناء الليبرالية المؤمنة، لم يتوقف الجدل حول انتقائيتها، ومدى صحة أطروحاتها الإسلامية من حيث انتماء الديمقراطية لتاريخها. فكان مهدي بزركان يعيدها مثلاً

إلى تجربة الرسول عندما كانت الديمقراطية حجر الزاوية»[1] بينما يطعن بها الخميني، وكلاهما في الوقت نفسه يرفضان مبدأ العلمانية لعدم صلاحيتها للمجتمع الإيراني. علماً بأن الديمقراطية تفقد معناها من غير الأخيرة، فالعلمانية تقود إلى الحياد بين الأديان، والقبول بها يعني أن التعددية إحدى خصائصها. هكذا تجاذبت المجتمع الإيراني ثقافات ثلاث لم تكن الشرائح الاجتماعية التي عبَّرت عنها ناضجة بما فيه الكفاية، فالشريحة الدينية حملت فكراً تقليدياً يعود معظمه إلى العصر الصفوي. أمّا الحزب الشيوعي فكان عبارة عن بوق وأداة للسياسة السوفياتية أكثر منه تعبيراً عن طبقة عاملة ناضجة. فيما الحداثة الناقصة التي كان الشاه يشجع نشرها تفتقد إلى الديمقراطية من وجه، بينما تحمل في جوفها «طغيان» العلمنة من وجه آخر، ربما لانتماء الأخيرة لجذور غير متوافرة في الثقافة الوطنية آنذاك، أو بسبب من الفصل المتعسّف بين العلمنة والديمقراطية. أما الشاه فلم يكن بوارد القضاء على المؤسسة الدينية لاستحالة هذا المشروع؛ مع ذلك اعترضت هذه الفكرة الجذابة ذهن القادة الشيوعيين، فبقدر ما يتراجع دور الدين عن مركزه الأول في المجتمع الإيراني، بقدر ما تنفذ أفكارهم، وذلك من خلال مساحة الفراغ الذي يتركه الدين خلفه. ضمن الحسابات نفسها، وجد بعض دعاة الحداثة والفكر والغربي بأن الفرصة سانحة لكي يطرحوا مفاهيمهم عن العلمانية والقومية من خلال

---

(١) Ali Rahnema & Forhard Nomani. Competing shii subsytem in Contemporary Iran. p.84.

ما اعتبروه ـ حقاً أم باطلاً ـ من ضرورات التقدم في معارج الحضارة المعاصرة وكان القوميون لا يتوانون مدعومين من الشاه رضا لاستعادة جذور انقطع الاتصال بها منذ الفتح العربي لإيران.

لقد تمكن الشاه بواسطة اختياره الإيديولوجي، من تسريع وتيرة التغريب كهدف أخير له.

فبعد قرون من انتشار الإسلام، تساءل الناس عن الهدف من تغير سلوكهم وأفكارهم. ناهيك بما يترتب عليه أيمانهم من اختيار واضح بين ثقافتين؟ والطرح مفتعل كما يبدو، غير أن هذا السؤال لا شك طرحه رجال الدين على أنفسهم، وعلى بعضهم البعض، بالإضافة إلى الشريحة الواسعة من المجتمع الإيراني، وكان على قطاع المثقفين أن يتجاوب مع هذا الطرح سلباً أم إيجاباً. وبالتحديد هذا ما كان يحصل في تلك المرحلة. بعد أن شرع الإيرانيون في السباحة بعكس التيار الذي تعوّدوا عليه، والذي كان مفروضاً من فوق بقوة القمع، وتحت وطأة التغريب(١). أمّا النتيجة الحتمية، فهي انشقاق المثقفين، وكان أمراً طبيعياً أيضاً. فالثقافة الغربية هي المسؤولة بعد أن وفَّرت عدسات متنوعة للنظر من خلالها، ومن خلالها بات المشهد الإيراني موزعاً على شرائح ومصالح، وطبقات متناقضة ومتصارعة من دون أن يجمع بينها إطار ديمقراطي عام. أمّا الشريحة الإسلامية التي تأخرت في الدخول إلى حلبة التغريب الثقافي، فقد شرعت هي الأخرى تنظر إلى نفسها من خلال المرآة الغربية، وكانت في البداية تتصرف «بافلوفياً»

---

(١) R. Nafissi. political culture in the Islamic republir. Routlgde. 1992. p.168.

على ضجيج أجراس الإنذار، ومن خلال ردود الفعل الانفعالية، وعندما كانت تجد في هجوم الآخرين (سنكلجي كالبايكاني كسراوي) قضايا موت أو حياة للمؤسسة الشيعية في قم، بالإضافة إلى هجوم السلطة المتواكب دائماً وأبداً مع انتشار ثقافة التغريب في المدارس والجامعات، وفوق أرصفة الشوارع والمقاهي، والبارات، بالوقت نفسه، لم تكن الشريحة الدينية منسجمة مع نفسها ضمن وحدة متكافئة. فهذه الشريحة توزعت على تيارات ثلاثة في داخلها، كانت وما تزال تتسع الفرقة بينها منذ تأثير الأفغاني على مجريات حركة التبغ، والنضال الوطني أيام الأزمة الدستورية في السنوات الأولى من القرن العشرين، وبظهور زعامات لرجال دين كالنائيني والمدرِّس وكاشاني، وقد اختلفوا بمواقفهم عن الصور السابقة المعروفة عن رجال الدين الذين التزموا الابتعاد عن المخاطر السياسية. أمّا الثلاثة المذكورون، فكانوا الخميرة الأولى بحسب البعض، ما لبث أن اكتمل الخط الشيعي الثوري فيما بعد على أيدي محمد باقر الصدر، والإمام الخميني، ونواب صفوي، ومرتضى مطهري، والمنتظري، وسلسلة أخرى من الأسماء التي نهضت بأعباء الثورة الإسلامية في إيران. وفي هذا المجال لا يسعنا إهمال خط آخر كان ينمو ويتطور في مصر وباكستان على أيدي حسن البنا وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي. والسبب في عدم الإهمال، هو التأثير المتبادل بين هذه الخطوط المتباعدة والمتقاربة بالوقت نفسه، وارتكازها جميعاً على المصدر الأساس الذي أوجده جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر. وتشير شيرين هونتر على سبيل المثال أن الوحدة الإسلامية حسب

مفهوم الخميني، ليست جديدة بل تعود إلى الأفغاني[١]. كما أن آية الله أبو القاسم كاشاني إلى وقت أقرب، كان يدعو المسلمين أن يكونوا قوة ثالثة بين الشرق والغرب، عن طريق وحدتهم. ولا يتردد «أفراسيابي» في الجمع بين الرؤيتين خميني وسيد قطب فيما يختص بالهوية الجماعية التي يقدمها الإسلام[٢]. أمَّا المودودي وسيد قطب، فالمسافة بينهما كانت أقرب، لكنها لا تبتعد بالوقت نفسه عن الخطوات التي اتخذتها الحكومة الإسلامية. فالجميع يتفق كما يقول سيد قطب: من أن الوطن ليس قطعة أرض على الخريطة. إنهم جماعة المؤمنين. ويشير أمير طاهري أن رجال الدين الحاكمين في إيران يرفضون أن يمثل الإسلام حدوداً جغرافية عى الأرض. لأن المهم عندهم هو حدود الإيمان[٣]. وقد نجح الخميني في اتخاذه موقعاً قريباً من الفكر السني، وهي خطوة تقابل بالخطوة التي قام بها سيد قطب نحو الانفتاح. يذكر إدوارد مورتيمر في «الإيمان والسلطة»[٤] أن في كتاب الخميني «ولاية الفقيه» يوجد تشابه في الخطوط العريضة مع أفكار رشيد رضا في المجتهد. كما أن رؤيته للحكومة الإسلامية قريبة من رؤية المودودي، والعلاقة بين الدين والسياسة في كتابات الخميني هي أقرب إلى الكتابات السنية منها إلى الكتابات الشيعية التقليدية. ويبدو أن الخميني سار على الطريق التي

---

(١) Shereen Hunter, Iran and The World, p.40.

(٢) K.I. Afrasiabi, After khomeini. p.47.

(٣) Amir Tahery. Holly Terror. p.229.

(٤) Edward mortimer Faithe and power 1982, F.F. p.297.

مشى عليها الأفغاني، مع اختلاف في الموقعين الجغرافي والتاريخي؛ هذا ما جعل الأفغاني كمفكر شيعي له قوة تأثيرية هائلة على المفكرين السنيين خلال المائة عام الأخيرة. ضمن هذا الاتجاه يذكر الكاتب المصري د. محمد عمّارة أن الأفغاني كان يرفض «الفكرة الأساسية والمحورية التي قامت عليها فرقة الشيعة، والتي بدون الاعتقاد بها لا يكون المرء شيعياً، ولا تكون هناك مبررات لقيام مذهب التشيع» وهي «ضرورة وجود الإمام المعصوم الذي هو حجة ومعلم للدين ـ والكلام لا يزال لعمارة: فالشرع والقرآن هما: المعلم، وإن بلاغ النبوة للدين قد أغنى عن الإمام المعصوم [كفى بالشرع والإيمان معلماً ـ يقول الأفغاني ـ فيكفي ما نتيقنه من القرآن. فلا حاجة إلى المعلم المخصوص وهو الإمام المعصوم، ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلاّ في مجرد التبليغ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ][(١)]. أمّا الخميني فلم يصل إلى هذه النقطة التي وصل إليها الأفغاني في تقاربه من مذاهب السنة. غير أن التأثير واضح في ما تبقى من اجتهادات لمفكرين إيرانيين خارج الحوزة وداخلها، مما جعل سوروش أرجاني المفكر الإيراني، يلاحظ أنه بعد عام ١٩٦٠ تطور الفكر الإسلامي، وارتبط بطرق عدة إلى الأفغاني من جهة، وإلى محمد إقبال المفكر السني من جهة أخرى[(٢)]. وكان على رأس هؤلاء علي شريعتي، ومهدي بزركان وغيرهما. هؤلاء جميعاً يقتربون من الخط السني بقدر

---

(١) د. محمد عمارة. جمال الدين الأفغاني. دار الوحدة ١٩٨٤. ص٤٠.

(٢) S. Irjani. Iran's Islamic revolution. zed book. Lond. 1983. p.12.

ما يبتعدون عن الخط الشيعي ليصبحوا أقرب إلى الوسط قوة إصلاحية وفاقية هدفها وحدة المذاهب الإسلامية، وبهذا الهدف كان يكمن جوهر الدعوة التي طرحها الأفغاني. وإن حافظوا بعكس الأفغاني على عصمة الأئمة.

٥

الليبرالية الإسلامية

حصل مهدي بزركان على منحة دراسية من حكومة رضا شاه خولته دراسة الهندسة في فرنسا. فهو من مواليد ١٩٠٥ من جيل الخميني الذي يكبره بثلاث سنوات، والده من أصل تركي كان يعمل في تجارة السجاد والفواكه، أي من طبقة تجار البازار التي كان لها نفوذ، والتي دعمت صعود الإمام الخميني إلى السلطة.

بزركان ليس برجل دين، لكنه مارس واجباته الدينية من زاوية الاحتياط، اهتاماماته العلمية جعلته متفرداً، مع أن تفسيراته الدنيوية اعتمدت دائماً على القرآن، وفي ذلك لا يوجد تناقض، وإنما يشير إلى إلمام واضح بالحقلين الوضعي والغيبي، وفي هذا الإلمام سر جاذبيته الشخصية.

هَدَفَ في كل ما كتب ونشر من آراء، ومحاضرات إلى تقديم الإسلام ديناً لا يكره أحداً على اعتناقه. كما هَدَفَ أن ينزع عن العقيدة تشويهاً أُلصِقَ بها عبر القرون، فالإسلام دين سمح يصلح لاحتضان

المفاهيم الليبرالية، ولا يتنافى مع الديمقراطية السياسية التي اعتبرها أصيلة من الدين[١].

حصل بزركان على شهادة الهندسة في «الثيرمو ديناميك» عام ١٩٤٢ بحسب مير زهير حسين[٢]. بينما يضع داڤيد ميناشي[٣] المرحلة التي عاشها في فرنسا بين ١٩٢٧ و١٩٣٣، وهو تاريخ أقرب إلى الواقع، فبحسب ميناشي يكون بزركان قد تخرج وهو في الثامنة والعشرين. . (ميناشي ١٠٧) وبذلك يكون قد عاد إلى طهران قبل احتلال المانيا لفرنسا. أمّا في حال أخذنا التاريخ الذي يعتمده مير زهير حسين، فذلك يعني أن بزركان أنهى دراسته وهو في السابعة والثلاين من عمره، إضافة لوجوده في باريس أثناء الاحتلال النازي لفرنسا، حيث الجامعات إمّا أنها مقفلة أو في حالة من الفوضى، إلى جانب أن طرق البر والبحر محفوفة بالمخاطر.

تطورت عند بزركان أثناء وجوده في فرنسا علاقة حب، وإعجاب بالنظام البرلماني الفرنسي، وللعلاقة الديمقراطية التي وجدها بين القوى، والأحزاب التي يتكون منها المجتمع الفرنسي، وبالمناخ الليبرالي بشكل عام. وبهذا السرد تأكيد على كون المرحلة التاريخية التي عاش فيها كانت سنوات سلم وهدوء.

يسوق بزركان نقاشه دائماً على ضرورة الديمقراطية، مستهدفاً

(١) Ali Rahnena & Farhard Nomani. Competing shii Sub system. p.83.

(٢) Mir Zohair Hussain. Global Islamic polictics. harper 1995. p.231.

(٣) Davidmonashi. Iran a decad of war & revolution, p.107.

المرحلة الأولى التي تأسس فيها أول حكم إسلامي. إن أول سلطة دينية أقامها النبي كانت بأمر من الله بأن يستشير الناس، فهم أدرى بأمور ديناهم من غيرهم، فالديمقراطية السياسية إذن، كانت حجر الزاوية في البناء الذي شُيِّدَ عليه الفكر السياسي الإسلامي، وعلى الحكومة الإسلامية أن تفترض مسبقاً استشارة الشعب، لا فرضها بالقوة. وكانت هذه النقطة من النقاط المهمة التي عاد إليها محمد خاتمي بعد أقل من عقدين على إقصاء بزركان من رئاسة الوزراء في الحكومة الإسلامية الأولى[١]. وباستعمال بزركان للتجربة النبوية كما حصلت تاريخياً تكون باستعادة المثال من أجل الاهتداء به، لذا فهو يؤكد على وجود الديمقراطية منذ أكثر من ألف سنة في شبه الجزيرة العربية، وذلك قبل أن تظهر إلى الوجود في الغرب[٢]. مع ذلك فبزركان أعرب عن خوفه من ظهور الوحش المعبّر عنه بالطغيان السياسي، إن ذلك لمؤسف ما حصل في التاريخ الإسلامي بعد موت النبي، لهذا السبب أتى تحذيره واضحاً من مثالب الطاعة العمياء، أو الخلط بين طاعة القيادة المعصومة بعد موت النبي، وطاعة السلطات البشرية إبان انحرافها؛ فالتاريخ الإسلامي ليس حافلاً بهذا الخلط فحسب، بل غنيّ بالدروس التي يجب استخلاصها وحفظها، فمتى تخلى الناس عن حرياتهم للسلطة ـ مطلق سلطة ـ يظهر ذلك الوحش المكشر عن أنيابه، ولهذا رفض بزركان رفضاً باتاً فرض أي نوع من

(١) محمد خاتمي. مطالعات في الدين والإسلام والعصر. دار الجديد. ص١٠٦.

(٢) A. Rahnema. F. Nomani. Competing Shii subsystem. in contemperaray Iran. p.84.

السياسات التي تَحُدُّ من حريات الناس، حتى لو كانت صادرة من مراجع التقليد، لأنها بكل بساطة، إمَّا أنها تتعارض مع مبادىء الحرية، أو أنها تهدف إلى إلغاء واحدة من أهم مبادىء الإسلام.

من هذه المنطلقات الليبرالية التي وجد بذورها في الإسلام، كان بزركان يرى أن المنهج الإسلامي في الممارسة يعتبر «العبادات» مسألة خاصة بين الإنسان وربه: فهو يشير إلى كون الله قد خلق الإنسان لكي يكون حراً في حكمه على الخير والشر، وفي كل عمل يقوم به، فالحرية بهذا المعنى لديه هي خيار الإنسان في علاقته بالله، كما وأنها من ضمن حريته في علاقته بالآخرين، خصوصاً إذا اعترفنا أن كلام الله يؤكد بوضوح على الحرية التي يتمتع بها الأفراد في اختياراتهم. عندئذٍ تصبح الإكراهات المفروضة من قبل الدولة، أو حتى من قبل رجال الدين، لا معنى لها، ولا يعود مصاغاً فرض الواجبات الدينية على الناس بالإكراه، وإلاّ كيف نفسر: لا إكراه في الدين...؟

أمّا في المجال التشريعي، فكان لاستنتاجات بزركان ما يوضح الكثير من الغموض، فالشريعة الإسلامية وفّرت للحكومة الإسلامية من القوانين ما يكفي لكي تردع الأفراد من ارتكاب المعاصي. أمّا في حال وقوع الجرم، فالقانون يعاقب المجرم حفاظاً على سلامة المجتمع الإسلامي من الفوضى، غير أن الفرد وحده في النهاية يبقى مسموحاً له، بل مدعواً منه أن يفرض على نفسه تلك الحدود التي صاغها له الشرع. فالعلاقة بين الفرد وذاته، هي التي تنظم الحسّ الخاص بنمو المدركات والمسؤوليات. حتى لو تأملنا ـ يسوق بزركان محاججته ـ أن الله حين أسقط حقه موفراً للإنسان حرية واضحة في

علاقته بالكون والله والآخرين ـ هذا الإنسان ـ بعد أن أصبح حراً، فهو لن يقبل، بل كيف سيقبل من أي فرد آخر رجلاً من رجال الدين، أو سلطاناً يحكم لا فرق من أن يتقدم، وينتزع منه هذا الحق الإلهي. وإلاّ ما معنى في هذا السياق مواقفنا المعارضة للطغيان، فهل يوجد أي فرق بين طاغوت مؤمن بالله، وآخر لا يؤمن به؟ أمّا في حال كان الجواب بالنفي، فما هو المبرر من وقوفنا ضد ظلم الشاه إن لم يكن الدافع إلى هذا الموقف استرداد ما اعتبره الناس من حرياتهم المقدسة.

بأي معنى نفهم الحرية، ولماذا هي مقدسة؟

إن حرية كل فرد ـ يجيب بزركان ـ تكون مقدسة بمقابل سلطة تريد أن تسرقها منه، والسلطة ليست بالضرورة حكومة جائرة لا دين لها ولا أخلاق، قد تكون فرداً أو مؤسسة، وقد تكون سلطة مؤمنة أو ملحدة لا فرق، ولا يسعني هنا إلاّ التدخل مستشهداً بمفكر إسلامي آخر تناول الموضوع من زاوية قريبة جداً عندما قال: إن كفاءة الفقيه تقاس أحياناً لا بقدرته على التمييز بين الحلال والحرام، وإنما بشجاعته في الاختيار بين مفسدتين، أو بين منكر وأشد إنكاراً وحرمة[1]. ففيما يتعلق بالمنكرات الأقل، والتي يرتكبها الناس كالسفور، وإهمال الواجبات والفرائض الدينية حيث تجد الدولة الدينية أنها من واجبات الشرطة، وعندما تنهض الدولة عن طريق الإكراه محاولة قمعها، تكون الدولة عندئذٍ قد مارست مفسدة أكبر هي الإكراه

(١) فهمي هويدي ـ أزمة الوعي الديني، صفحات ١٤٨ و٢٦٠.

الذي يتحول إلى طغيان، والسبب هو كون العدل في الإسلام على رأس القيم مقارنة بالمنكرات الأقل، وإلاّ لما ذُكِرَ في التراث الديني بأن الكافر العادل هو أفضل من المسلم الجائر. ولمحمد الغزالي قول مناسب في هذا السياق الذي ابتعدنا فيه عن موضوع مهدي بزركان، يقول الغزالي «إذا كان المسلم يبيت آمناً على نفسه في لندن وباريس وواشنطن، ويبيت خائفاً ومتوجساً شراً في بعض عواصم العرب (والمسلمين). فمن بربك يصبح أجدر بالتمكين وقيادة العالم»[1].

أما إذا كان الطغيان كما تبين لا لون له ولا دين، فالحرية أيضاً إما أن تكون كاملة بحيث لا تضر بأحد أو لا تكون على الإطلاق.

ضمن هذا المناخ الليبرالي يطرح بزركان من الأفكار ما يخيف الشريحة الأوسع من ممثلي الفكر الديني الضيق والمتزمت، والتقليدي جداً في إيران. فالحرية من خلال هذا الأفق الواسع تبدو أحياناً أن لا حدود لها. ذلك أن باستطاعة من يدَّعي هذه الحرية أن يصل بها إلى ما صار إليه الناس في الغرب، أي إلى مجتمع مفتوح فَقَدَ سقف التقوى، وتحولت جُدُرُهُ المتداعية إلى فضاء لا يفصله عن الفضاء الغربي أي عائق.

على الرغم من اقتراب بزركان من المفهوم الغربي لمعنى الحرية، يظل بمنأى عن التماهي الكلي مع ذلك المفهوم. أمّا عقدة منظومة بزركان الفكرية، فكونها لا يوجد اختيار آخر لمعنى الحرية، فإما أن يكون الإنسان حراً، أو لا يكون على أساس آخر. لذا وجد أن مقاييس

---

(١) المصدر السابق ص٢٧٨.

الحرية، والمسؤوليات النابعة من هذه المقاييس تعود إلى الفرد. أمّا القوانين فرادعة، أي أن دورها القمعي موجود في داخل الناس. وعندما يقوم أحدهم ليتخطى هذا القانون بمعنى كسره، واستغلاله، يقع عليه الجرم وينفذ القانون.

بهذا الوضوح يؤكد بزركان أن ما يقوله نابع من مفهوم الإسلام الحقيقي لمعنى الحرية، وفي هذا السياق يذكرنا بزركان بما أشار إليه فرانز روزنتال في «مفهوم الحرية في الإسلام» وكان عبارة عن شرح أدرجه لفكرة الحرية عند ترايتشكة فقال «إن الحرية في حقيقتها هي قبول القيود التي تناسبك وتناسبها، وهي ذلك اللجامُ الذي تشد به نحو غاية اخترتها وأعطيتها قيمة ولم تفرض عليك فرضاً»[1]. بهذا يصبح واضحاً من كلام ترايتشكة أن الفكرة قد نُقِلَت ـ يعقب روزنتال ـ إلى المجتمع الذي يعني وجوده عدم حرية الفرد. بهذا المعنى لا تعود الحرية عند بزركان متماهية مع شقيقتها الحرية في بلاد الغرب، وهذا ما يشير إلى نصف المسافة الباقية، والتي تتطلبها الممارسة الجدية من قبل الفكر الإسلامي التقليدي، لكي يصل إلى الهدف النهائي من الطريق الذي حدده مهدي بزركان لمفهوم الحرية النابع من الإسلام.

أمّا العلاقة الفريدة بين ما يعتبره الفرد حريته الخاصة التي حصل عليها باختياره، وما تعتبره الدولة الإسلامية من بعض مسؤولياتها

---

(١) فرانز روزنتال ـ مفهوم الحرية في الإسلام ـ ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، ص٩٦.

عندما تقوم بتطبيق الشرع، فهو موجود في الهامش الذي يدعوه بزركان بعدم الإكراه. . .

وفي التاريخ الإسلامي إضاءة لهذا التوازن الحساس بين دورين للدولة والفرد. فعلى لسان ابن عربي يكون الإنسان عبداً لله فقط، لا لأحد أو شيء غيره أيّاً كان ومهما كان؛ وعلى هذا الأساس فالحرية الحقيقية تكمن في العبودية الحقيقية لله[1]. أمّا معنى الله عند ابن عربي فليس شيئاً آخر غير الشريعة، لأن من غير الممكن أن تكون العبودية نحو شيء غير ملموس.

بالمقارنة مع مفهوم بزركان للحرية، نجد أن مجاله هو الفرد، وللفرد وحده السلطان المطلق على فكره وجسمه، وفي مجال الشَبَه بينه وبين الغربيين نجده عند جون ستوارت مل. غير أن الفرق بين المفهومين يكمن في أن الأخير يترك الفرد معلقاً في الفراغ اللاخلاقي أو اللاديني بعيداً عن أيّ قيمة غيبية. بينما يدفع بزركان الفرد من خلال حريته إلى اعتناق الأخلاق، ومراعاة الشريعة، مما يحيلنا إلى إحدى الدلالات التي أشار إليها محمد عابد الجابري، من أن الرجل التقي يشعر شعوراً عميقاً بالحرية، لأن التقوى تحرير الوجدان وتوسيع لنطاق مبادرات الفرد. إنها كانت طريقاً للشعور بالتحرر، فلا عجب إذا أصبحت رمزاً للحرية[2]. غير أن الرمز شيء، والحرية شيء آخر. أمّا في مجال التطبيق، فإن هذا الشعور بالتحرر الذي يصوره الجابري،

(١) ذكره عبد الله العروي في ـ مفهوم الحرية. المركز "الثقافي العربي، الدار البيضاء. ص٢١.

(٢) المصدر نفسه ص٢١.

والذي لا يختلف معه مهدي بزركان، فربما يحتاج إلى مناخ حضاري متكامل يكون فيه الإسلام حضارة متقدمة وشاملة، وليس كما هو الآن حضارة مهزومة ضعيفة ومفككة. بل لعل الذي أوصل الشعوب الإسلامية إلى هذا المستوى، هو إساءة فهمها لمعنى الحرية كما هو نابع من القرآن، ولتقصيرهم في تفسيره. أمّا بالعودة إلى بزركان، وبسبب من المفاهيم التي نوهنا بها، فقد وجد م. الشهابي أن فكر بزركان، على الرغم من تعدديته، كان يفتقد الإحساس العلماني الموجود في الليبرالية الغربية الكلاسيكية، مما يحيل ادعاءه بوجود ليبرالية إسلامية يتزعمها إلى وهم[١].

باختصار إن الحرية ضمن ضوابط هي جوهر الليبرالية الإسلامية، إذا كان بإمكاننا من زاوية تغريبية أن نطلق عليها اسم الليبرالية، وبهذا التوجه يختلف الخطاب بين المدرسة التقليدية التي تؤمن بتفسيرها الضيق لمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمدرسة الإصلاحية التي ترى أن لا إكراه في الدين؛ فالليبرالية بهذا التفسير هي على يسار المدرسة التقليدية. أمّا المدرسة الغربية، فالحرية عندها أصبحت تُعرَّف على أنها بدون ضوابط، مع أنها ملزمة، شأنها شأن الليبرالية الإسلامية بالتقيد بالقوانين العلمانية. والمجال الوحيد لتفوق الغربية، يكمن في مجال الأخلاق، فالأخلاق في المجتمعات الغربية مسألة تخص الفرد كالعلاقات الجنسية، والإباحية، واقتصاد الربا، والجنسية المثلية، وتعاطي الكحول والتعري الكامل على الشواطىء الخ.. ففي هذه

(١) M.E. Chehabi, Iran's polcitics & religious moderism, p.53.

النواحي تبدو الليبرالية الإسلامية ناقصة مقارنة بالغربية، أو عندما ننظر إليها من زواية العالم الحديث. بينما هي في نظر الشرائح المتدنية هامش قوة، ورجحان في ميزان التنافس الحضاري بين مفهومين للحضارة الإنسانية: فالأولى تقوم على مركزية الإنسان حول نفسه، بينما الثانية تؤكد على الخضوع الكامل للرسالة الإلهية. ويجمع بعض النقاد في إيران والخارج ومنهم شهابي أن خطيئة الشاه كانت في فصله العلمنة عن الديمقراطية، مما جعل مشروع الحداثة يفتقد أهم مقوماته. والشي نفسه ينطبق على فهم بزركان لمسألة الفصل بين الدين والدولة، حيث كان يشدد على الفصل بين السياسي والديني من زاوية أن لا يتدخل السياسي في شؤون الدين، بالوقت الذي يلهم الدين السياسة[١]. من خلال هذا المبدأ عارض بزركان علمانية مصدق عندما كان وزيراً للصناعة في حكومته، وبعد أن وجد في مشروع الفصل بين جانبي الدين والدولة ذلك الجانب المخيف. فمصدق كان علمانياً، بينما وجد بزركان في نزعة العلمنة عنده جذر المشكلة.

إن خطيئة بزركان كان بنظر العلمانيين تبدو متساوية مع خطيئة الشاه[٢] الذي وصل مشروعه الناقص إلى الفشل، فالأول فصل بين فكرتين مكملتين لبعضهما، فيما أصرَّ الثاني على الديمقراطية بدون العلمنة، فأصبحت بذلك ليبرالية عاجزة عن الطيران. لأنها افتقدت الجناح الآخر. غير أن قصور هذا النقد الذي يضيء الكثير من جوانب

---

(١) M.E. Chehabi. Iran's politics & religious modernism, p.59.

(٢) Sussan Siavashi. Rejime Lejitimacy... C.S. p21.

المشكلة، هو باحتمائه بالمرجعية الغربية، وفي السياق الإسلامي قد تعني بنظر مثقفيها أنه يشكل خروجاً على الأصل، وإمعاناً واضحاً في التغرّب الحضاري.

أمّا بخصوص حرية المرأة، فقد ذهب بزركان إلى أبعد نقطة، بل وإلى أبعد ما يكون في نقده للسلطة التي تمارس الإكراه باسم الدين. فمن زاوية لا إكراه في الدين، دافع بزركان عن السفور، لأن موضوع فرض الحجاب من قبل الحكومة الإسلامية على النساء اعتبره بزركان نوعاً من الطغيان هو أسوأ مئة مرة من بقاء النساء الإيرانيات سافرات، حيث وجد أنه لا فرق بين إكراه الشاه رضا على نزع حجاب النساء كما فعل في الثلث الأخير من القرن نفسه، فالطغيان واحد، والإكراه خروج على العدل الإلهي. وفي مقالة لبزركان تحت عنوان «استعادة القيم» ساق مواجهته من خلال مراقبته للأحداث الجارية في الجمهورية الإسلامية، بعد أن اكتشف سياسة الدولة التي أصبحت بوارد الطلب من المواطنين أكثر مما طلبه الله من رسوله[١]. وبما أن البشر تنقصهم العصمة، فلا بد أن يصبح الوضع بالنسبة لهم خارجاً عن طبيعتهم البشرية، وكان جواب بزركان محاكمة لظاهرة انتشار لجان الأحياء المسلحة، بعد أن أصبح من مهامها التجسس على الناس، ومحاسبتهم على إهمالهم للانضباط الخلقي وعلى صعيد اللباس الشرعي عند الناس، أو فيما يتعلق بالفرائض الدينية كالصوم والصلاة عند الرجال، وعلى هذا الأساس تساءل بزركان:

(١) M.E. Chehabi. Iran's politics & religious modernism, p.59.

من هو المرتد، وكيف نحدد ملامحه؟ ولماذا محاكمته؟ وهل كل من خرج على دين أهله وعشيرته يصبح مجرماً؟

وفي وضع المرتد يرى بزركان أن المرء يعاقب على ارتداده بالموت، مع أنه من الصعب بل ومن المستحيل البرهنة على هذا الأمر، إلاَّ في حالة الاعتراف الكامل من المرتد نفسه. فالحكم على المرتدين لا بد أن يطبق على الذين يرفضون التوحيد، وليس على الذين يهملون واجباتهم الدينية، كما أصبح شائعاً على يد قوات الباسيج وغيرها (شهابي ص٥٩).

ومن خلال فوضى الشوارع التي أصبح يسيطر عليها المسلمون، وجلهم من الأميين، والغوغاء، ومن الذين لا يعرفون من أمور الدين غير مظاهره البسيطة، فهم على هذا الأساس لا بد أن يخلطوا بين ما هو فرعي في الدين، وبين ما هو أساسي، وهذا الفهم الناقص لا يسيىء للدين فحسب بل للسلطة أيضاً. منطقياً لا يحكم الإسلام بالموت على إنسان لا تزال مدركاته في حالة نمو، وهو على هذا الأساس قادر في كل لحظة أن يتغير، والحكم بالموت عندئذٍ يكون مناقضاً لمفهوم التوبة، بحيث يقطع الموت على الإنسان فرصة تراجعه من الخطأ إلى الصواب.

لا شك أن خوف بزركان كان واضحاً على الحريات الفردية التي تضيع بسبب من طغيان الإدارة، وهذه الإدارة المقصِّرة إذا ما اجتمعت أو التقت مع المؤسسة الدينية، تتحول إلى كارثة، فيصبح الطغيان عندئذٍ مرتبطاً بالدين؛ وكان خوفه في هذا المجال شبيهاً بخوف محمد

عمارة عندما كتب «فإذا لم نميز بين الدين والدولة في عصرنا فماذا نفعل إذا سقطت الدولة أيسقط معها الدين»[١]. كانت هذه النقطة أيضاً مرتكزاً مهماً عند آية الله شريعت مداري اتكأ عليها في طرحه المناوىء لسياسة الخميني عندما نبَّه من أن تنهي السلطة الدينية وظيفتها، واحترام الناس لها عندما تدخل إلى مناخ الإدارة، والسياسة اليومية[٢] وبما تحمله من مصالح ومنافع وشرطة سرية وظلم، وبيروقراطية كسولة وانتهازية الخ . .

كان مهدي بزركان دائماً في أيام الشاه، وبعد الثورة الإسلامية، يجد في القرآن ما يساعده على طرح وجهة نظره المتماهية مع شريعت مداري. ليس لكونهما من المنطقة الحدودية نفسها، ومن أصول تركية متشابهة. بل لأن الأخلاق، والدعوة إليها كانا أهم بنظرهما من وظيفة الحكم. لقد وجد بزركان أن القرآن يحتوي على ١٨٤ صفحة عن الأخلاق. بينما لا تحتوي بنود الشريعة على أكثر من ١٤ صفحة[٣]. فهو إذاً، أراد أن يقول للذين يحكمون باسم الشريعة، أن قيام سلطة باسم الإسلام يديرها علماء الدين، قد نهض على هذا النزر القليل من القرآن، وبذلك تجاهلوا القاعدة الأوسع، والأهم مما يدعو إليه كتاب الله. لهذا السبب عارض شريعت مداري الدور الذي تركهُ الإمام الخميني لنفسه في ولاية الفقيه[٤] وكان في ذلك الوقت أعلى منه مرتبة

---

(١) محمد عمارة ـ التراث في ضوء العقل. نقلاً عن مجلة المقطم عام ١٨٩٩.

(٢) C. Bernard & Z. khalilzad, The Government of God, p.38.

(٣) M.E. Chehabi. Iran's polities and religious modernism. p.57.

(٤) Parvis Danishwar. Revolution in Iran. p.143.

دينية. لكنه استطاع أن يستشرف المستقبل في ما يتعلق بخوفه من تلوث رجال الدين بأمور خارج نطاق وظيفتهم الحقيقية. فها هي الصحف تنقل بعد انقضاء أكثر من عقدين على استتباب الحكومة الإسلامية من أن الجناح المحافظ من رجال الدين قد «بسط سيطرته على المخابرات والجيش والقضاء ومجلس الشورى والمليشيات ومجلس الخبراء والإعلام الرسمي»[1]. ويتربع السيد علي خامنئي كفقيه معصوم وغير منتخب من الشعب بحيث يُهَمِّش موقع الرئاسة ويُعَمِق ازدواجية السلطة (الحوادث عدد ٢٢٧٠).

كانت غاية بزركان أن ينشىء حواراً ديمقراطياً لم تتوافر ظروفه أيام الشاه، ولم تجد الديمقراطية طريقها بعد نجاح الثورة الإسلامية. وكانت محاولات تهميشه واضحة. حتى عندما تبوأ مركز رئاسة الوزراء، وحين كان يشار إليه من قبل المعممين بالسيد «الجنتلمان» لارتدائه الزي الغربي ولذقنه الحليقة. لقد كان هدفه أن تجد أفكاره أرضاً خصبة داخل الحوزة وخارجها، بالوقت نفسه أن يكسر هيمنة واحتكار الشريحة المتزمتة على الخطاب الديني، وكان من غير تردد قد اختار توجهاً ينتمي إلى مزيج من الفهم الحديث للعالم. وإلى أفكار معاصرة كانت إما من صميم التاريخ الإسلامي، أو تتلاءم ولا تتعارض معه: وهي بمعظمها كانت قراءة حكيمة للفكر الغربي، بالوقت ذاته ارتكزت على وعي عميق بالحضارة الإسلامية. إن هذا

---

(١) الحوادث، عدد ٢٢٧٠، ١١ أيار، ٢٠٠٠.

الموقف من الحضارتين شجعه علي شريعتي من حيث ضرورة «قطع مرحلتين تكامليتين» أي «المعرفة الصحيحة» بالحضارة الغربية، والفهم العميق للإسلام كدين وثقافة وتراث حضاري ضخم[1]. وبهذا السلوك والفهم ما يساعد على التحرك سياسياً بالعلاقة مع الآخرين شعوباً وحكومات، غرباً وشرقاً. وبهذا أيضاً كان بزركان رجل دولة أكاديمي مفسر للقرآن وفقيه في الدين، وفقاً لصورة طالقاني عنه (شهابي ٢١٣). مع ذلك كان بزركان يشجع الملالي على الانفتاح والتعلم عمّا كان يجري حولهم في العالم، فالجهل هو انسحاب من الحاضر بحيث لا يعود يخدم عالم الدين لا حاضر الناس ولا مستقبلهم، حتى لو كان على إطلاع واسع بتراثه الديني كاملاً. فالمتقوقع هو إنسان بدلاً من أن يتغرّب في حاضر الغرب تغرَّب في ماضي تراثه، بينما المطلوب التعرف إلى كلا الوضعين لكي ينتج من هذه الجدلية حصيلة جديدة تزيد المعرفة بالماضي وتغربل الحاضر الذي يسيطر عليه الغرب بحضارته الطاغية ثم يؤسس للمستقبل حضارة زاهية.

لم يكن بزركان ضد سلطة رجال الدين، وإلاّ لما تعامل معهم في أول وزارة قامت على يديه، فهو تَرَكَ الباب واسعاً للجميع، ومن خلال المشروع الديمقراطي الذي آمن به. أمّا معارضته لهم، فتكون من خلال حالة واحدة أن يرفض الشعب حكمهم، وبهذا الشرط الذي وضعه لم يختلف بزركان عن محمد خاتمي الذي وصل إلى رئاسة

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات. ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.

الجمهورية الإيرانية بعد أقل من عقدين على رحليه. فالمجتمع باختياره يقدر وحده على إصدار هذا القرار عن طريق ورقته الانتخابية، مما يعني رفضه لمبدأ التمثيل بالقوة، فالله كما يقول، لا يرغب في فرض وجهة نظر معينة على الناس، كما لا يرغب في جعل البشر أمة واحدة، فجعلهم على هذا الأساس ينتمون إلى أعراق وألوان وأديان مختلفة.

يستنتج بزركان من قراءته للإسلام، أنه دين لا ينحاز إلى عرق أو لون أو شعب، لذلك أتى إسلامه على درجة عالية من اللياقة والتهذيب، فهو لا يُقصِي مثل الآخرين لا المثقف ولا الأقل اجتهاداً، ولا حتى أولئك الذين اتخذوا مواقف عدائية قد تكون آنية في مرحلة من المراحل ضد الدين أو العلماء. فمن وجهة نظره الخاضعة لفهم عميق، لا الرأسمالي، ولا المرأة السافرة خرجا على الإسلام. فالدين عنده أوسع وأرحب من أن يضيقه أحد، فالتضيق ناتج عن عقول ضيقة، والسبب كون العلاقة بين الإنسان وربه لا تتحمل وجود وسيط، فبوجود هذا الوسيط، وهو دون شك ليس معصوماً، سيتحول في لحظة غير متوقعة إلى جلاد. مع ذلك، فإن بزركان لا يطرح إسلاماً من غير «كهنوت» كما ذهب البعض في اجتهاده. إن وجود رجال الدين كان نتيجة تطور اجتماعي لا مجال للعودة عنه أو إنهائه، بل يجب العمل من أجل جعله أفضل. فهو إذن يقبل وجودهم على أساس حاجة المجتمع إليهم، أي إلى إرشادهم ووعظهم، كما وأنه لا يوجد أحد خارج الإسلام، فهو يعتبرهم من ضمن هذا المد الواسع الذي يتألف منه جمهور المسلمين، لكنهم بالإضافة إلى ما سبق، باتوا

جزءاً مهماً لأن على أكتافهم يقع حمل ثقيل، ووديعة غالية، إذ بالكشف عن هذه الوديعة تستمر القيم الدينية والأخلاق الرفيعة.

حاول بزركان أن يتجنب التناقض الذي وقع فيه، فهو يعيد التوازن بين ما يؤمن به، وما يجده الشعب مناسباً له فيما يختص بالحكومة الإسلامية. فبما أن الديمقراطية هي المظلة التي تحافظ على الجميع تحتها، إذاً في ظلها تتعدد الآراء والمواقف والأطراف المتباينة، والمتعارضة. وعليه كما على غيره، أن يوافقوا على مواقف كانوا يرفضونها، مع احتفاظهم بوجهة نظرهم سليمة أو معدلة حسب الظروف والتطورات الحاصلة.

في الوقت الحاضر لا أحد ضد الإسلام كما يرى بزركان. أي لم يعد هناك من خطر داهم عليه، مقارنة بالمراحل الأولى من نشر الرسالة. فالمرحلة التي كان الإسلام فيها على خطر قد انتهت، لذلك أصبح من الضروري المسامحة في مجالات كثيرة، قد تقع عادة بين المسلمين وغيرهم. وهو هنا يشير إلى أحداث ووقائع من دون أن يسميها، لعل من بينها محاولات الاغتيال الكثيرة التي قام بها متطرفون ومتشنجون باسم الدين كحادثة اغتيال أحمد كسراوي وغيره من مثقفين وسياسين. أما الجماعات المنبوذة والمفسدة في الأرض، فضررها يعود لكونها شريحة من الناس لم تجد في ظروف خاصة من يضيء لها طريق الخير، فيجب أن يكون لدى المسلمين الكثير من الأمل في ضم هؤلاء إلى عائلة الله. إذاً، لا بد أن يكون التسامح هو حجر الزاوية في العقيدة الإسلامية، إن ذلك ما تعنيه خليفة الدعوة المحمدية، وإلاّ ما معنى الجهد الديمقراطي الذي مارسه النبي في حياته كلها؟ إذا لم تكن

في النهاية تنطوي على تعددية جماعات تختلف حتى من ضمن الدين الواحد(١).

إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية اشتغل بزركان مع الجبهة الوطنية المعارضة للشاه، فأصبح وزيراً مع مصدق في حكومته القصيرة العمر، وبعد عام ١٩٥٣ تحول بزركان بأفكاره وشخصه إلى جسرٍ يوصل بين المثقفين وعلماء الدين. ثم أسس مع آية الله محمود طالقاني، ويد الله صحابي «حركة إيران الحرة» وذلك في العام الأول من عقد الستينات. بعد أن بزغ نجمه في المناقشات، والمحاضرات التي كان يلقيها، بالإضافة إلى المقالات التي ركز فيها على مسألة العلاقة بين الإسلام، وخطاب الحداثة. فأزاح من جهته الوهم الذي يدّعي أن الإسلام يرفض العلوم الحديثة والحضارة المعاصرة، أخيراً اعتبر أن دور الدين هو دور الهادي الذي ينير الدرب أمام الناس، شارحاً ظاهرة التغرّب كونها تحتوي على وجهين: وجه التكنولوجيا محل إعجاب، ووجه العلمانية التي تسعى إلى دحر الروح، منتهياً إلى كون الغرب بدون ديانة إلهية غير مكتمل، فهو كالجسم الجميل من غير روح.

بعد ١٩٦٠ يشير سوروش إرجاني(٢) إلى تطور لافت في الفكر الإسلامي، تميز بعدد من الصفات، اقتحامه لحقول جديدة، ثم

---

(١) A. Rahnema & F. Nomani, Competing shii subsystem in contemperary-Iran p.83.

(٢) S. Irjani, Iran's Islamic revolution... p.12.

مصارعته للفكر العلماني الغربي، وللفكر الماركسي، مع عدم تخليه عن قواعد فكر النهضة الإسلامي الذي ينسل خيوطه من عباءتي الأفغاني وإقبال. هذا المد الذي يرجعه إلى الأفغاني توزع على محاور عدة: المحور الأول أصولي، والثاني علماني، والثالث توفيقي، ضمن هذا التوزع كان ينكي كيدي قد ناقش من أن الأفغاني قد ابتدأ علمانياً يؤمن بالفلسفات الوضعية، وذلك قبل أن يصبح من مناصري الإسلام، ومن ثمَّ حداثوي(١) وبذلك يكون الأفغاني قد اشتمل بشخصه محاور الانقسام الثلاثة التي ما زالت منتشرة بشكل أو بآخر في طول البلاد الإسلامية وعرضها. ضمن هذا الخط الحداثوي اعتبر مهدي بزركان كعلي شريعتي أحد تلامذة الأفغاني النجيبين.

عندما شدد الإمام الخميني على طرح ولاية الفقيه، مُطلقَة الصلاحيات، أدى هذا التشدد إلى اعتراضات واضحة من قبل «حركة تحرير إيران» التي كان يتزعمها مهدي بزركان، معلنةً أن المسألة قد أصبحت أكثر من ديكتاتورية جديدة، بل تحولت إلى احتكار واضح للقوة، وهذه القوة لا ترجع في أصلها إلى القرآن كما يدعي الخميني، بل أصبح هدف السلطة أن تعمل على إسكات الأصوات المعارضة. إن ما فعله الإمام يتعارض مع القرآن والسنة، وذلك من حيث ربط الحكم القاصر بسبب طبيعته البشرية بالإرادة الإلهية(٢) وكان بالوقت نفسه قد تمَّ اعتراض شريعت مداري على دور الخميني في ولاية

(١) C. Bernard & Z. Khalilzad. The Government of God. p.34.

(٢) Iran after the revolution. p.85.

الفقيه، فاستظل بمقامه الديني الرفيع المناوئون والحداثيون في معارضتهم لما أسموه بالديكتاتورية الجديدة. أمّا بخصوص أفكار بزركان الاقتصادية، فهي ليبرالية بشكل عام، وتنطلق من كون الملكية الفردية مقدسة، بالإضافة إلى التزامه بالعقد والسوق، وميكانيكية الأسعار الخاضعة للعرض والطلب. طالما أن الرأسمال والثراء لا يتعارضان مع القوانين، ولا مع المفاهيم الإسلامية، فهي محل ترحيب. أمّا رعاية الدولة لدى بزركان، فيجب أن تكون مضمونة، خصوصاً في الجوانب التي تتناول مساعدة الفقراء، ومن ضمنهم العمال والفلاحون والتجار الصغار، وإلى جانبهم طبعاً الطلاب والموظفون. أمّا في حال وجود فوارق كبيرة بين دخل الأغنياء والفقراء أو في حال حصوله، فسوف يُعتبر ابتعاداً عن منهج الإسلام، لأن على الحكومة في هذا الوضع مراقبة الأسعار، والمرء لا يجب أن يتوقع العدالة الكاملة بين ليلة وضحاها، مع أن العدالة الكاملة لا يمكن لها أن تتحقق، ولا أن يزول الطغيان نهائياً إلاّ بظهور صاحب الدعوة الإمام الغائب.

يتبين من ليبرالية بزركان المتواضعة جداً في اقترابها من الليبرالية الغربية، أنها انسحبت من المعركة بعد أن طمرها المد الإسلامي المتزمت موقتاً. فهي إما عبَّرت عن فكر تلفيقي، أو أنها تسير بخطوات مترددة نحو حتفها في مقبرة التغرّب الثقافي، وهذا مصير كل فكر يحاول أن يجد جذوراً إسلامية أينعت في تربة الحضارة الغربية، كا فعل بزركان بربطه الديمقراطية الغربية بجذور لها في الجزيرة العربية، وعلى بزركان وأمثاله كان رد الخميني بنوع من الغضب «إنه

من العار أن يقول شخص أن الأوروبيين عملوا بقوانين الإسلام، ووصلوا إلى ما وصلوا إليه. إلى أين وصل الأوروبيون؟ هل أوروبا اليوم التي يحلم بها حفنة من الجهلة تُعد من الشعوب المتمدنة؟ أوروبا التي لا تبغي إلاَّ التوحش، وشرب دماء الناس واحتلال البلاد ولا تريد إلاَّ حياة قبيحة مليئة بالفساد، وتهوى التشريد، هذه الـ (أوروبا) ماذا يربطها بالإسلام؟»[١]. وهذا التناقض يعود إلى تعريف الحضارة. فالأول يجده واقعاً في الغرب بينما الثاني لا يجده إلاَّ في الإسلام، ويعترف سيد قطب «لم أَكن قد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكويني العقلي والنفسي، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية»[٢]. وهذا هو الموقع الذي ينطلق منه بزركان «مصادر أجنبية» لا نجد مثلها عند الخميني. «. . ثم انجلت الصورة» يكمل سيد قطب «المجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر» فالاختلاف إذن هو على تعريف الحضارة» أما الحسم في هذه النقطة، فقد أزال الغرب من مركزه نهائياً ومن موقعه الرائد أيضاً على الصعيد الحضاري. كيف؟ لأن الحضارة تُعَرَّف بحسب الخميني وسيد قطب بالأخلاق الدينية. أمّا في الغرب فتُعرَّف بالقوة وبالاقتصاد وبالثقافة المؤلهة للإنسان، سوبرمان «ولعلَّ الحصيلة النهائية لهذا الاختلاف بنظر سيد قطب، هي كون «الإسلام لا يعرف إلاَّ نوعين اثنين من المجتمعات. . . مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي». أمّا ما تبقى من تعريفات فهي عبارة عن

(١) روح الله الخميني، كشف الأسرار، ص٢٤٨، طبعة ١٩٩٢، دار الرسول الأكرم.
(٢) سيد قطب، معالم في الطريق. دار الشروق، ١٩٨٣، ص١١٨ و١١٦.

عن لغو.. لذا انتهى سيد قطب إلى الإسلام الأصولي، بينما لم يبرح بزركان موقعه الذي يشدد فيه على اللحاق بالغرب، لقد بقي لكل منهما مرجعيته التي لم يتخلَّ عنها.

٦

ثقافة الضد

ينطلق مسعود أحمد زاده المعروف جيداً على الساحة الثقافية في إيران، من زاوية الإشكالية التي طرحها الوجود الغربي في بلد من بلدان العالم الثالث. ومسعود زاده الذي أصبح مُنَظِراً فدائياً، لَعَنَ النفوذ الاستعماري الغربي الذي كان مهيمناً على إيران، لأنه بكل بساطة يَحدّ من سبل التنوع، والاختيار لدى الإيرانيين في مواجهة مصاعبهم. ومن خلال خبرته العملية والنظرية، فإن هذا النفوذ الطاغي للغرب يزرع البلبلة في صفوف الشعب، كما ويمنع عليه صفاء الرؤية. وبسبب من عدم الوضوح الذي ينتج عن البلبلة، بات التطور الطبيعي للمجتمع الإيراني متوقفاً على السبل التي يسمح بها الغرب. أمّا السبل المتاحة، فهي لا تتعدى بأي حال مجال الهيمنة التي يوفرها الغرب للمستعمرات السابقة، مما يعني بقاء هذه الشريحة الواسعة من البشر ضمن عملية المبادلة التقليدية بين طرفين: المصدرون للمواد الخام من جهة، والمسيطرون على الصناعة الاستهلاكية من جهة أخرى.

وفي مجال المقارنة بين تجربتين مختلفتين: النهوض الغربي

السابق. كما حصل للطبقة البرجوازية في تاريخ أوروبا، والنهوض الشرقي المتوقع منه أن يحصل في المستقبل. ولكي يتحقق النهوض الشرقي علينا بإسقاط النفوذ الغربي الذي لم يكن موجوداً في التجربة الأولى. عندئذٍ يتم الحصول على وضع مشابه للوضع الأوروبي أثناء تطوره. وإلى حد بعيد فكرة بارنفتون مور[١] ولكن معكوسة كما طرحها الأخير في «الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية». يعالج بارنفتون مور هذه المسألة منوهاً بأن التطور الذي حصل في تاريخ أوروبا كان فريداً من زاويتين: كون الظروف التاريخية لن تتكرر من جهة، وكون أوروبا نمت وتطورت من غير وجود نموذج «موديل» سابق تحتذي به من جهة أخرى.

لذا كان مسعود أحمد زاده يعتقد، أنه لولا نفور الشعب الإيراني من الهيمنة الإمبريالية، ثم تعقّد سبل المواجهة ضدها، لكانت الأوضاع تختلف، والدرب معبدة والرؤية أوضح للشعب الإيراني الذي يسعى إلى تحقيق حريته، وتقدمه ورفاهه.

بالعودة إلى مسألة عبور مجتمعات العالم الثالث المتأخرة لحاجز التخلف، وذلك بسبب وجود برزخ الهيمنة الغربية الناتجة عن الاستعمار سابقاً، والإمبريالية لاحقاً؛ فقد لاحظ بارنفتون مور، أن أمام هذه الدول غير الأوروبية تصوراً مؤلفاً من أربعة خيارات، وعلى هذه الشعوب أن تختار واحداً منها، باستثناء الخيار الأوروبي الذي أصبح غير وارد.

(١) C. bernard & Z. Khalilzad. The Government of God. p.69.

أمّا هذه الخيارات، فيطرحها بارنفتون مور على الشكل الآتي:

أولاً: في خيار البرجوازية الرأسمالية.

ثانياً: في الفاشية أو طريق الثورة من فوق.

ثالثاً: في أسلوب ثورة الفلاحين على النمط الصيني. أو الديكتاتورية الشيوعية كما يسميها.

ثم أخيراً، النمط الرابع الذي يكمن في الخيار الذي تمثله الهند[١].

أمّا التصور الخامس الذي لم يأتِ على ذكره، فهو الخيار الإسلامي الذي يشدد أصحابه على استقلاليته عن الخيارات الأخرى بإطلاق صفة الإسلامي «على الاقتصاد[٢] وإذا كان هناك من اختيار خامس كما يدعون، فلعله لم يكتمل بعد، وهذا هو السبب في تجاهله من قبل بارنفتون مور. لذا فإنه من المبكر ربط التجربة الاقتصادية الإيرانية بأي من الخيارات الأربعة المذكورة. لكن من غير شك، وفي حال اكتمال النموذج الاقتصادي الإسلامي في المستقبل، وهذا ما يتوقعه البعض، فإنها ستكون حاوية أجزاء من التجارب المذكورة من قبل مور.

غير أن مسؤولية التيار الإسلامي المنادي بالأسلمة في الحقل الاقتصادي، وبالخصوصية، إنما عليه أن يعيد تفسير كونه الأفضل من بين الخيارات المعروضة على الشعوب. مع أنه كما نعتقد، ليس غير

(١) المرجع السابق ص٦٩.

(٢) راجع بهذا الصدد. محمد باقر الصدر. اقتصادنا، بالإضافة إلى ما يذكره الخميني وسيد قطب ونواب صفوي وغيرهم.

خلاصة لتلك التجارب. فيما يرى البعض، ولعله شايفان، أن العلمية التي تدعى بـ «الأسلمة» تستعيد تجارب الحكومات الشيوعية من زاوية المركزية، ونمو بيروقراطية طفيلية مستبدة وكسولة. كما وتستعيد الكثير مما هو موجود في الأنظمة الرأسمالية أيضاً من تشجيع للعرض، والطلب، والملكية الخاصة ونشوء رأسمالية وطنية وغيرها. ولعل الميزة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي تكمن في تحريم الربا، والفوائد لا غير. وهذه الميزة لها انعكاساتها بدون شك على الاقتصاد، وتشير إلى خصوصية وضعه «كما ينبغي أن تكون البرمجة والتخطيط متلازمين للحفاظ على كامل الشعائر والقيم الإسلامية» و«كما يجب أن تقترن بمحاربة روح الثقافة الاستهلاكية التي هي أكبر الآفات بالنسبة للمجتمع الثوري»[1]. والحكومة الإسلامية في إيران، تحاول كما يبدو، أن تبتعد قدر الإمكان عما يجمعها بالتجارب النفطية العربية، كالخليجيين والسعوديين،· عملاً بنصيحة الخميني من أن «العرب يبيعون رأسمالهم من النفط ويسمون ثمنه دخلاً قومياً أو يقبضون رسوماً على ما وهبه الله أو الأجداد كقناة السويس والأهرامات وأبو الهول ويحسبونها في عداد الناتج القومي..»[2]. والإيرانيون بهذا المنطق جديرون بالاحترام، مع أنهم لم يبرهنوا حتى الآن على سبق لهم في هذا المجال، فما زالوا على الطريق الذي يسير فيه الأتراك والمصريون، والعراقيون وغيرهم. فالبطالة بين ١٦ ـ ٢٠٪،

---

(١) خالد توفيق، التنمية بين العلم الغربي والدولي البديلة. التوحيد. ع. ٩٥. تموز ١٩٩٨، ص٢٥، المصدر السابق ص٣١.

(٢) المصدر السابق.

والمشاريع قد تبقى على ورق إذا رفض المرشد الأعلى للثورة تطبيقها. أمّا النفط، فما زال يشكل ٨٠٪ مصدراً للدخل، و٢٠٪ الباقية تأتي من السجاد والفستق والكافيار، بالإضافة إلى النصال الأربعة التي تمعن بالجسد الإيراني تمزيقاً وهي: البطالة، التضخم، انهيار سعر الريال، وارتفاع الأسعار المستمر.

يربط البعض بين هذه الآفات، وتدخل الدولة، وهو رأي فردريش هايك[١] كون «تدخل الدولة في الاقتصاد تحت ذريعة العدالة الاجتماعية في التوزيع سيكون، سبباً لاتساع جهاز الضغط الحكومي، مما يعرض الحرية الشخصية للخطر ـ ويضيف ـ سلوك الإنسان وحده هو الذي يقرر كونه عادلاً أولا ولا يمكن أن نحكم على وضع معين ليس للإنسان فيه أي تدخل أنه عادل أو غير عادل... حركة السوق هي التي تتحكم في توزيع الثروة، وليس سلوك الإنسان» (التوحيد عدد ٩٥). فالحكومة الإسلامية تضع نفسها في الجهة المقابلة إذن. أي أنها أقوى معوق للحرية الفردية، بحسب ميلتون فريدمان، والسبب «أن تأمين الحرية يلازم تفكيك السلطة» بالإضافة إلى أن «المجتمع الذي يطالب بالعدالة يضحي بالحرية مع عدم ضمان تحقق العدالة» وهذا ما انتهت إليه التجارب الشيوعية في أوروبا الشرقية، علماً أن إيران الإسلامية في منتصف الطريق، وهي في وضع أفضل بكثير للانتقال إلى مستوى يسمح بالحريات التي تعيد إلى الاقتصاد نشاطه. وذلك بالتخلي عن سياسة تدخل الدولة من جهة، وإبعاد ما أصبح

(١) راجع التوحيد، المصدر السابق.

يُعرَف بـ«إيديولوجيا التضحية والكآبة» من جهة أخرى. ضمن هذه المعادلة الجديدة. حريات في الداخل على كل المستويات من اقتصادية وسياسية واجتماعية، وقيام علاقات مع الخارج تنبع من مصلحة إيران. يصل البلد إلى ما كان يطمح إليه مسعود أحمد زاده. صفاء في الرؤية (الداخلية) وقضاء على نفوذ الهيمنة الغربية على إيران من خارجها.

بعيداً عن مسعود زاده، انطلق صفائي فراهني من زاوية الحنين إلى فردوس الماضي، بحكم أن الماضي مثَّل الأصالة، بينما الحاضر ملوث بإفرازات الغزو الغربي. فالمجتمع الإيراني القديم يتراجع خاسراً قيمه وتقاليده المتجذرة من مئات السنين، والتي حملها جيلاً بعد جيل، وهو الذي اعتبرها من الروابط الروحية المهمة التي تجعل اللحمة الوطنية ثابتة ومتينة. كما وإن زوالها قد أنتج تفككاً ظهرت بوادره على قسمات وجه الأمة خلال تاريخها الحديث. وبسبب من الحس الرومانسي النابع من فكرة الحنين إلى الماضي وفلسفته، بدا انتفاع الكاتب من مقولات الغزو الغربي قليل الجدوى. خصوصاً ضمن أوضاع انتشار الآلة والاتصالات والسفر حيث لا يمكن على أساسها حصول العودة إلى الماضي، حتى بزوال الاستعمار القديم أو الجديد لا فرق.

كما لا يمكن تجميد الزمن، لكون الغزو الغربي لا يتحقق فهمه من دون دور الآلة في عملية تغريب الإيراني عن ماضيه. فالرأسمالية التي هي بنت الآلة وأمها فتتت العالم الغربي قبل أن تصل بدورها المفتت إلى الشرق، وهكذا بدأت بالعمل على تشظية المجتمع الإيراني

الحديث إن لم نقل قد وصلت إلى منتصف الطريق في فكفكة الإنسان من داخله، وذلك بعد أن نسفت روابطه بالأرض، والتاريخ، والقيم النابعة من تراثه. وفي هكذا وضع تحول كل إنسان إلى شيء أو سلعة بحسب جورج لوكاش وقد غُرِّبَ نتاج العمل الإنساني عن صانعه، واختفت صورة الكل أو المجتمع اختفاءً كلياً، ليظهر الفرد على مسرح اللامعقول مراهناً على خواء العالم من كل قيمة، وجدوى. وعملاً بانفصام الوعي الذاتي عن عالم الأشياء وغيره... وبما أن الغرب وصل إلى منتصف الطريق باستعمار إيران ثقافياً فقد بدا التغريب، وكأنه لامس سكان المدن فقط، وما التغريب سوى هذا الخواء الذي راهن عليه كتّاب وسياسيون اقترحوا إعادة النصف المتغرب من سكان المدن إلى جادة الصواب، وإن لزم الأمر استعمال القوة والإرهاب. وهذا ما أصبح يعرف بأسلحة المجتمع الإيراني، كنقيض للتغريب السابق. أي سحب المدينة من أفقها الذي تطمح بالوصول إليه والعودة نحو الريف الذي خرجت منه. فراهني إذن، كان تعبيراً عن لحظة تداخلت فيها الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية، وبدلاً من أن تكون لحظة التقاء مس وشرقطة بين «كابلين» كهربائيين تعيد الضوء إلى الطرف الأضعف حضارياً. فقد جرى العكس تماماً وكان بذلك صفائي فراهني تعبيراً عن لحظة سلبية في تاريخ مجتمع يتغير بأسرع مما يقدر جيل كامل على استيعابه وفهمه. خصوصاً إذا فهمنا أن لكل علاقة بين نقيضين هدفاً. وكان هدف الغرب هو الاستغلال الاقتصادي عن طريق الاستعمار: أمّا هدف الإيرانيين وشعوب الشرق فهو الاستقلال لكن الاستقلال عن ماذا، ومن ماذا؟ وكيف؟

يكمن الاستقلال بالابتعاد عن هدف الاستعمار الذي يريد استغلاله. أي أن بؤرة الصراع هي بين مستغِل ومستغَل بلغة الماركسيين. ما عدا ذلك فهو ربح صافٍ لصالح الطرف الأضعف، خصوصاً في مجالات الثقافة والعلوم والإدارة والجيش وغيرها. وقد لاحظ داريوش شايفان[1] على سبيل المثال أن ظهور طبقة من البيروقراطية الإيرانية المتغربة عن ثقافة شعبها هي حالة طبيعية ناتجة عن عمليات التصنيع المستحدثة. لذلك بدت أنها حالة شاذة ومنفِّرة في عين المجتمع التقليدي، لكن لا شيء يمنع من نهوض الصناعة التي كان يحتاج إليها البلد بواسطة هؤلاء. أمّا على المدى البعيد فكانت الإفادة من هؤلاء واضحة ولمصلحة إيران. والعجيب في الأمر كما يرى شايفان أنه لا توجد حالة أخرى لبلد متخلف يمكن عن طريقه الوصول إلى التصنيع. لذلك لمَّح شايفان إلى أن الهدف من زعزعة الأوضاع في إيران نهاية السبعينات قد تكون عائدة إلى غيرة الإمبريالية من أن تصبح إيران يابان الشرق الأوسط). (شايفان ص١١). وفي هذا تلميح غير واضح إلى فكرة المؤامرة. ففي الماضي كانت الثورات تنبع من إرادة الشعوب، أمّا الآن، فلعل الاستعمار الجديد قد تخطى المجتمعات المحلية بالسبق إلى فتح المنافذ التي يريدها من أمام الحركات التي لا تقدر على تغير مجرى التاريخ ضد قوى الإمبريالية والاستعمار، إلاّ من خلال الخطاب الغيبي الذي لا يمس واقع التوازنات الحقيقية. والفعلية. وإنما يجيِّر الانفعالية المصاحبة لهذا

---

(١) D. Shyegan. Culutral Schizophrenia. syracuse N.Y. p.84.

الخطاب باتجاه خدمة مصالحه. بالوقت نفسه لا يتردد في أن يقضي على القوى المنافسة لمصالحه من خلال علاقات الصداقة التي تقيمها هذه القوى الحليفة معه. فالإمبريالية أولاً وأخيراً تنظر إلى مصالحها، ولا يهمها أن تكون الثورات ضدها لفظياً بل على العكس إنها ترحب بها طالما لا تمسّ مصالحها على المدى البعيد. بالوقت ذاته تقضي على أصدقائها كمنافسين مُحتملين. أمّا رضا براهني، فكان عالماً اجتماعياً، وروائياً، وناقداً. مع ذلك فقد انتهى هو الآخر إلى فخ التقليد في نقده للغرب قاطبة، مما يعني أنه رفض فكرة أن ينتج من احتكاك سلكين سلبي وإيجابي إضاءة للجميع، بل لعل أفضل جواب على توجه براهني ما ذكره إدوار سعيد في سياق مشابه من «أن تحارب التشويهات التي تنزل بهويتك بهذه الطريقة، هو أن تعود إلى مرحلة سابقة على الإمبريالية بحثاً عن ثقافة أصلانية نقية صافية»[1]. غير أن هذا الأمر لوحده لا يكفي، لأن إدوار سعيد لم يتوقف عند هذه النقطة التي بالغ فيها جلال آل أحمد من قبل، والتي اعترف براهني بنفوذ أفكار الأخير عليه. وكان بذلك نتاج العصر الذي هيمن فيه التغرّب الحضاري على المجتمع الإيراني. وكان برأي رتل من النقاد، أن دور الحكم الملكي هو دور الأداة في نقل الهيمنة الغربية، كما هو أداة لتوزيع الحضارة التابعة لها فكان من ثمار هذه الهيمنة، وتلك الحضارة رد الفعل المعبر عن إرادة الشعب، والتي على أساسها انهار المجتمع القديم، لينشأ على أنقاضه مجتمع آخر استظل بالإسلام، بعد أن اعتبر

(١) ذكره إدوار سعيد. الثقافة والإمبريالية ص٣٣٠.

أصحابه أنه الأساس العقائدي الوحيد الذي يمكن البناء فوقه من دون خوف أو تردد. لكن هل هذا هو كل ما جاءت به الامبريالية ـ يتساءل إدوار سعيد ـ أم أن أفقاً جديداً قد انفتح على مصراعيه؟ (سعيد ٣٣٠) مصطفى رحيمي مفكر آخر، وجد في تحدي الهيمنة الغربية تنفيساً عن غضب عارم ينطوي عليه صدره، وهو بذلك لم يختلف عن الذين سبقوه. لكنه يتساوى مع شعراء أمثال أحمد شاملو، سعيد سلطابور، آزرم خسرو. غولسوركي، أو آميد. هؤلاء تعاملوا مع الهيمنة الغربية بغضب بعد أن نظروا إلى جبروته، وإلى حضارته العامرة على كل صعيد بحسد، ومن خلال سطوته انطلقوا في عدائهم له من زاوية الإحساس المهين بالنقص والخجل[١].

كانت إذن انطلاقة مشتركة من نقطة واحدة، مع أن أهدافهم تنوعت واختلفت وقد اتخذوا قوساً تفرَّع منه أكثر من مسار بعد أن عبروا بمحتويات أعمالهم عن اتجاهات متضاربة، ولسبب ما كان الغرب قد أقفل الباب من أمام محاولات الخروج من الخضوع التام، والنهوض بالمجتمع الإيراني. وبهذا بدا الغرب بنظرهم يقوم صراحة على تدمير الثقافة الوطنية، بالإضافة لكونه يجهد من أجل ترسيخ حكومة تابعة له، ثم يمنعها من السقوط. بعدئذ لا يهم إذا كان سقوطها ناتجاً عن إرادة الشعب، وبواسطة الانتخابات الديمقراطية كما جرى مع الدكتور مصدق، وحكومته الوطنية، أو عن طريق ثورة شعبية لا فرق.

---

(١) Iran religious establishment. M. Fisher. p.86.

أخيراً فإن الغرب يقدم نفسه دائماً على أساس من كونه حاملاً لشعاره الديمقراطي، وهو شعار مهذب، وليبرالي، وسمح، وعلى الشعوب أن تأخذ بنصائحه، وأن تتبع خطواته، لأنه النموذج الصالح، والمثال الأعلى، لكن بشرط أن لا تسمح للشعوب بأن تتعدى حدودها في التبعية، وأن تبقى ضمن مسافة لا تتخطى أسيادها.

وباستثناء جلال آل أحمد، لم يتناول أحد من قبل دور الآلة من حيث مركزيته في خلق إشكالية التغريب الحضاري.

وقد اهتم كاتب ومفكر إيراني آخر، وهو عضو فدائي نشيط يدعى أكبر فاراهاني فتساءل إذا كان باستطاعة البرجوازية الإيرانية أن تنمو بالطريقة الكلاسيكية، أي على طريقة التدرج الطبقي من الإقطاع إلى البرجوازية كما حصل للتطورات التاريخية في الغرب؟ غير أن جوابه أتى بالطبع في صيغة النفي[1] فالفرصة الأولى لا يمكن أن تتكرر مرتين.

أخيراً نصل إلى بيزهان جازاني مهندس نظرية الرأسمالية الخاضعة في إيران. فهو يرى أن نشوء هذه الرأسمالية واضح في الشق الظاهر من المرحلة، أي بين الإقطاع وقيام الاشتراكية. لكنها تعبر عن تحول نصفي أو نصف تحول، وليس لها أساس ثابت، فهي معرضة للانهيار دائماً. ويبدو من المرحلة أن نشوء طبقة جديدة سيكون للبرجوازية التجارية غير أن قيام العلاقات البرجوازية وانتشارها في القطاع الزراعي

---

(١) المصدر السابق ص٩٧.

أدى لأن ينتج عن هذا الانتشار بعثرة واضحة للقوى العاملة الفلاحية. بالإضافة إلى توسع الرساميل الغربية في البلد، وامتصاصها لفائض القيمة. ثم نشوء أقلية مستهلكة تحولت إلى طبقة طفيلية راحت تتغذى من علاقتها بالاستعمار الجديد.

أمّا النتيجة الواضحة فهي بنمو ثقافة معبرة، ومدافعة من حيث هي تدري أو لا تدري، عن وضع التبعية، حتى لو كان على رأس السلطة ديكتاتوراً طاغياً[1] على مثال الشاه الوالد أو الابن، ويبدو من النتيجة التي وصل إليها جازاني، ومن خلال تحليله الطبقي أن الرأسمالية في إيران هي على الطريق المسدود، فهي إن كان عليها أن تنمو بواسطة فائض القيمة، فهذا حلم ليلة صيف لأن هذا الفائض يستولي عليه الاستعمار. أو ما أسماه «بالرساميل الغربية» بالإضافة إلى الوهم الواضح في كون المرحلة لم تعد في صالح نشوء البرجوازية بل هي على مشارف تحقيق الاشتراكية. مما يعني أنها لم تعد تمثل خطوة طبيعية في سلم التطور، بل تتطلب قفزة من الإقطاع ـ عبر البرجوازية ـ باتجاه الاشتراكية، إلاّ أن وجود طبقة طفيلية تنمو، وتكبر من خلال مناخ الحرية والفوضى الثقافية والاقتصادية يجعلها تعمل لصالح الرساميل الغربية الأقوى اقتصادياً، وعسكرياً ويجعل من هذه الطبقة قوة مالية ومعنوية مسيطرة، ليس على الصعيد الاقتصادي فحسب. بل أيضاً على البنية الفوقية لكونها قبضت على مفاتيح الأجهزة الثقافية. وذلك من المدرسة إلى الجامعة مروراً بأجهزة الإعلام وغيرها، ما

(١) المصدر السابق ص٩٧.

جعل مناخ البلد كله في النهاية ببنيتيه التحتية والفوقية يعمل لصالحها. إن هذا الأمر هو الذي جعل جلال آل أحمد يكتشف مدى عمق الظاهرة التي أسماها بـ«طاعون الغرب» والتي انتشرت بسرعة لفتت نظره بكثير من الدقة والصدق، كما دفعت بعلي شريعتي إلى تبني خطاب الأصالة المثوَّر دافعاً به إلى عدم تبني فكرة الأنظمة الديمقراطية، لأنها تعبير غير مباشر عن ليبرالية لا مسؤولة. فللوصول إلى المجتمع الأفضل كان لا بد من قيادة طاهرة تنذر نفسها للثورة، وتكون مسؤولة عن نمو الحركة الاجتماعية، أي من خلال مفهوم «الخلاقية» لمسار الإنسان المقدس في الأرض. إن هذه الفكرة قد تحولت دينياً وسياسياً فيما بعد، وأدت إلى ما يشبه ولاية الفقيه عند الخميني[١]. ولعل الدافع عند شريعتي وسواه لرفضهم الديقمراطية هو بوجود هذه الطبقة الطفيلية التي لا يمكن القضاء عليها إلاّ بالعنف الثوري. وعلى هذا الأساس لم يشكك شريعتي بالإسلام، بل انصب جهده على دحر ومصارعة التقاليد الزائفة التي علقت بالدين عبر التأويل الخاطىء. ولهذا شبَّه شيعة علي ابن أبي طالب بالبروتستنتية نسبة إلى أحداث القرن السادس عشر في أوروبا. فاعترض على دور العلماء، واعتبرهم مسؤولين عن قيادتهم حين تركوا الناس في جهل تام عن المعاني الحقيقية للإسلام. وكانت عنده الثقافة الغربية تعمل على نزع المثقفين من جذورهم بحجة أن الحضارة الغربية عالمية[٢].

---

(١) Manoncher parvin & Mostafervaziri, Iran religious estahlishment. p.122.

(٢) Toward a modren Iran. Edited by E. Kedouri & S. Haim. p156 - 157 - 159.

وكانت الصفة الغالبة على علي شريعتي كما يقول عنه سورروش إرجاني، أنه استعمل الأسلوب النبوي في تحويل الناس والتأثير عليهم من دواخلهم، وهو بذلك كان على العكس من المحافظين الذين اعتقدوا أنهم إذا غيروا تقاليدهم القديمة فكأنهم يفصلون بين الشجرة وجذورها. أما عند شريعتي، فكان العامل المهم عنده يكمن في تحويل الدين إلى ثورة دائمة. وهذا هو الفرق بين شيعة الحكم الصفوي، وشيعة الإمام علي التي يطالب بها[١]. لذلك شدد من جهته بأنه لا يوجد تناقض بين الإسلام والتطور، محاولاً أن يقلل من قيمة بناء المساجد والتكبير والتمجيد والصلاة والصوم لأن الغاية الحقيقية من الإسلام هي في بناء حضارة إنسانية[٢]. ولعل هدف علي شريعتي هو في محاولته الانتقائية إذابة أفكار من الشرق والغرب، ووضعها في بوتقة تعبِّر عن آخر ما وصله الفكر العالمي الحديث[٣]. وقد لخّص راهنيما وزميله نوماني أفكار علي شريعتي على الشكل الآتي: إن الإسلام هو الثورة، ومن خلاله يُبنَى المجتمع الجديد. تثمين العلم بحرية الإنسان، وقدرته على الاختيار. المسؤولية الجماعية في مقاومة الطغيان، والجهاد من أجل تحقيق مجتمع لا طبقي. زرع التعلق بالقيم الجماعية المحفزة، ورفض الحوافز المادية. الإيمان بالعدالة الثورية ضد الظلم والطغيان. والموافقة على حكم المستبد العادل الذي يحمل

---

(١) S. Irjani. Iran's Islamic revolution Zed book. Lond. 1983. p.121.

(٢) parviz Danishwar. Revolution in Iran. p.83.

(٣) A. Rahnema & F. Nomani- Competing shii subsystem incontemperary Iran. p.76.

الكثير من مؤهلات الإمام العادل. الاعتراف باستحالة تطبيق الديمقراطية السياسية في نظام رأسمالي. لذا كان من الواجب النضال ضد استغلال الرأسمالية للشعوب. الإيمان بتحقيق المساواة. وتوزيع الدخل بشكل عادل على الناس. وهو جزء من الإصلاح الإسلامي العام. ضرورة الصراع ضد رجال الدين عندما يطرحون رؤية مسالمة عن الإسلام في مواجهته للاستعمار. من هنا ضرورة الصراع إلى النهاية ضد الرأسمالية والاستعمار والامبريالية. لذا كان علي شريعتي يؤمن بأن المثقف، وليس الجماهير، هو العامل الأساسي في صنع الثورة، وهو الحافز إلى التغيير الاجتماعي. وللتأثير على المثقف يجب تقديم رؤية ثورية واضحة للجيل الذي ينتمي إليه. أمّا طريقة شريعتي في البدء من الإسلام كمنطلق، فتكمن في تجاوب الناس، وهو بهذا الأسلوب كسر الاحتكار الإيديولوجي للماركسية اللينينية التي اعتبرت تفسير اللحظة ملكها الخاص، أو أنها صاحبة المصلحة الوحيدة، وإليها يعود دور الهيمنة على مستقبل الثورة، والمسؤولة عن تطورها[١].

وفي نظر شريعتي أن إسلام الإمام علي يعكس نظرة مستقطبة للمجتمع، وهذه النظرة مبنية على صراع الطبقات، فالإمام علي في قبوله لمركز الخلافة، كان هدفه إحياء العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس. أمّا النقطة الرئيسية في كتابات علي شريعتي، فهي في تبيان خط الصراع التاريخي بين خطابين هما التوحيد والشرك. وكلاهما بعد

---

(١) انظر المصدر السابق.

أن تحقق الإسلام ولغاية الآن، يحمل شعاراً واحداً يكمن في: لا إله إلا الله ومحمد رسول الله، مما يزيد في حالة البلبلة عند الناس في معرفة أيهما أحق بالإسلام، من هنا ربطه التوحيد بالصراع ضد الظلم ومن أجل العدل. أمّا فيما له علاقة بالخلاف السنّي ـ الشيعي، فيكفي إسقاط الطابع الأموي عن الإسلام السني، ونزع الإسقاطات الصفوية عن تاريخ الشيعة حتى نحصل على إسلام واحد لا خلاف فيه. فكلتا الطائفتين حملت في داخل تطورها عبر التاريخ صفتي التوحيد والشرك. وباستطاعة كل منهما نزع الجانب السلبي من تاريخ تطورهما. والإبقاء على الجانب الإيجابي الذي يجمع بينهما. فالتسنن الأموي والتشيع الصفوي شبيهان، لقد راهن علي شريعتي في كل كتاباته ومحاضراته على نمو الوعي الإيديولوجي. وكان ينظر إلى الدين من هذا الجانب، اعتقاداً منه أن الإيديولوجية محرك، ورافعة تاريخية، مما جعله يكتب في «العودة إلى الذات» «إن الوعي الإيديولوجي مثل روح قوية تنفخ في جسد ميت لعرق أو أمة أو مجتمع ما منحط ومستعبد، وفجأة تثور القبور الفردية، وتقيم قيامة من الحياة والحركة والتطور والخلق والنبوغ والثقافة والعلم والفلسفة. وهكذا تخلق حضارة جديدة وتفور داخل أمة ما»[١]. وفي مسألة الاغتراب، لاحظ علي شريعيتي أن أحد الأسباب لاغتراب الإنسان عن الطبيعة هو الشرك. وإلغاء دور الله من الطبيعة[٢]. ويشير شايفان

(١) علي شريعتي. العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم شتا. الزهراء، مصر. ص١٥١.
(٢) فاضل رسول. هكذا تكلم علي شريعتي ص٣٨.

إلى تأثر شريعتي بالأفغاني، غير أن الأخير كانت عنده الأسئلة عميقة وما تزال مهمة، بينما شريعتي وجد الأجوبة جاهزة على كل سؤال[١]. مقللاً بذلك من دوره.

---

(١) D. Shygan cultural schizohprenia p.55.

القسم الثاني

العالم ليسَ غربِاً

١

البـدايـات

تبدو الكتابة ناقصة، ليس عن التغرّب الثقافي فحسب، بل عن الدوافع التي أدت إلى الثورة الإسلامية في إيران، وهذه الدوافع، أشار إليها البعض كونها ردود أفعال على مسارات التحديث. والكتابة ناقصة أيضاً، ما لم نأخذ بالاعتبار مفكراً بحجم جلال آل أحمد كان قد قارع التحديث عندما أصبح التحديث هو الوجه الآخر من التغريب. فمن هو جلال آل أحمد؟

عاش الكاتب الذي نحن بصدده أقلّ من نصف قرن بقليل، فكان من غير أن يدري مفصلاً بين ثقافتين الغربية والإسلامية. لقد حاول أن يصبح جزيرة منعزلة، وذلك في سنوات القلق والضياع بعد أن فقد البوصلة التي تشير إلى الهدف من دوره كمثقف. لكنه تحول بعد موته إلى جسر، ومن غير أن يرغب (بحسب البعض) عَبَرَتْ من فوقه حشود الثورة الإسلامية، وكانت تهدر بما انطوت عليه أفكاره من قسوة على الغرب. ونفوذه الحضاري الذي انتشر كالوباء عبر خلايا الأمة، وجسدها المريض.

عندما ولد جلال كان العام ١٩٢٣ حاملاً بالمآسي الوطنية، وكانت الحدود غائمة بين العهد الكاجاري المنصرم، والعهد البهلوي الذي لم تتوضح معالمه بعد. فيما الحرب العالمية الأولى التي انتهت منذ سنوات قليلة ما تزال آثارها على وجوه الإيرانيين وثيابهم. أمّا النصوص الدينية القديمة، وثقافة العصور المنصرمة، فكانت حاملة بإفرازات حضارة باتت غريبة على عالم تسكنه الآلة. وتحركه الأطماع المادية، باستثناء شعلة من هنا، وضوء من هناك تواصل الإسلام مستمراً من خلال حياة الناس كحضارة، ودين للأغلبية الإيرانية، من دون أن يعصم هذا التواصل من كون الإسلام قد أصبح على شفير الانهيار الكامل. بل لعلَّ القليل قد بقي من نشاطه. بعد أن لفظت الامبراطورية العثمانية معظم أنفاسها، وتحول الجسم العثماني المريض بعد البتر والتشويه إلى مسخ حين استأصل الغربيون بمباضعهم أطراف العالم الذي كان يوماً متماسكاً وقوياً.

لم أكن أجهل وأنا أكتب هذه السطور، تاريخاً من العداء المستحكم بين الجارتين تركيا وإيران، فالتاريخ العثماني كان على النقيض من التاريخ الصفوي. كانت الأولى تمثل النهج الأموي معكوساً من الزاوية القومية لصالح العنصر التركي. بينما مثلت الثانية خط التشيع القومي معكوساً هي الأخرى لصالح الفرس. أمّا النهج العلويّ، فبدا استغلاله واضحاً وبمنأى عن الإسلام وروحه الأممية. فكانت الصفوية على هذا الأساس قومية انعزالية سمحت للحكام بمعاداة العثمانيين، وبتعميق الانشقاق بين المذهبين. إن بإمكان المرء أن يلاحظ السقوط المروع لقلاع الإسلام السني والشيعي على السواء،

من دون أن يراوده أي شك في أن الإسلام الذي تحول على أيدي الحكام، ورجال الدين السنّة والشيعة، كان هو السبب الرئيسي، والعامل الأوحد في هذا الانهيار. فالمسافة التي قطعها الغرب على كل الجبهات، تقابلها المراوحة في البلدين منذ نيف وثلاثة قرون. من جهة أخرى، كانت الحرب العالمية الأولى دليلاً قاطعاً على قوة الحضارة الجديدة، كما وأنها ختمت على الحضارة الإسلامية بانتهاء دورها على المسرحين السياسي والعسكري. هذا هو المناخ الغالب على الربع الأول من القرن العشرين. وفي هذا المناخ ظهر معظم الذين ساهموا أو تحركوا على المسرحين الثقافي، والسياسي خلال النصف الأول من هذا القرن، أو في ما بقي من النصف الثاني أيضاً.

لقد أتت بجلال آل أحمد إلى هذا المناخ عائلة متدينة، أنجبته غصناً من شجرة شريفة يعود نسبها الطاهر إلى الإمام الخامس محمد الباقر. فالوالد الشيخ رجل دين يؤمّ مسجداً متواضعاً في الجوار، وكان مسؤولاً عن شؤونه، بالوقت نفسه، كان خاله محمود طالقاني الذي حصل على إجازة اجتهاد من النجف قد أصبح فيما بعد من ضمن النخبة التي توصلت باجتهادها إلى لقب آية الله، وهذه النخبة كانت لا تتعدى الخمسين في ذلك الوقت، وكان واحداً من الذين أوجدوا «المجتمع الإسلامي» كما واشتهر طالقاني بمحاضراته في موضوعات تفسير القرآن التي أثّرت في جلال آل أحمد أواخر حياته في الستينات. تعود جذور عائلة آل أحمد إلى قرية «أورازان» من محافظة طالقان في شمالي إيران، من هناك حمل خاله اسم العائلة كما هو دارج في التقاليد الفارسية.

في هذه المنطقة الواسعة حيث تحدها «مازندران»، كان جلال آل أحمد قد كتب بعض أعماله بعد أن شبَّ، ومالت طباعه إلى ممارسة الكتابة العينية، وهي كتابة اعتمدت الحس والمراقبة، فكانت عبارة عن دراسات أناسية «انثروبولوجية» هدفت بمحتواها الاجتماعي إلى إضاءة الكثير من مكامن الغموض في ثقافة القطاعات المهمشة، والبعيدة عن المدن المغربَّة. بالإضافة إلى كونها سجلت اكتشافاً له، وكان جلال يجهله كل الجهل. وقد دلَّت اهتماماته المبكرة بالأطراف البعيدة عن المدن إلى نزعة استعادها فيما بعد ضد المدن، أي منذ طغى عليها غبار التهجين القادم من الغرب، وباتت هذه المدن تفتقد الحسّ بالأصالة الشعبية، وكان جلال قد وجدها على حالها في الأرياف، أصيلة لم تتلوث بعد من جراء غزو المدينة الغربية لها.

طفولة جلال آل أحمد ونشأته لم تكونا في الريف، بل كانتا في مقاطعة «باشينار» جنوب العاصمة طهران حيث نشأ وترعرع إلى أن غدا شاباً. أمّا هجرة والديه هرباً من الريف إلى المدينة، فكانت بسبب البحث عن أوضاع معيشية أفضل. لذا كانت طهران يومذاك في حالة نمو وتمدد لتصبح مدينة من أكبر مدن إيران وأوسعها، بالإضافة إلى تحوّلها عاصمة للبلاد السياسية والإدارية لحكم الشاه رضا بهلوي. أمَّا أثناء قدوم آل أحمد إليها، فلعلهم بتجربتهم أيضاً كانوا قد رسموا لنا أوائل اللوحات المعبرة عن تلك البدايات، بما فيها الظاهرة التي أصبحت تُعرف بـ«نزيف أهل الريف» الذي لم يتوقف لغاية الآن، والواضح أن هذا النزيف قد تواكب مع دخول الحداثة جنباً لجنب ومع دخول الجيشين الإنكليزي والروسي إلى المسرح الإيراني. تلك هي

المسألة التي عاد جلال إلى معالجتها فيما بعد، وإن كانت بأسلوب غير مباشر كما عُرِفَ عنه: أي موضوعة دخول الحداثة إلى إيران مع جزمات الجنود المحتلين. غير أن إيران في ذلك الوقت، هي غير إيران هذه الأيام، فبإمكان المرء أن يتصور كيف كانت طهران في بداية القرن العشرين. فهي لا تعدو بحجمها أن تكون عبارة عن ضاحية صغيرة لا يتعدى سكانها ٣٥ ألف نسمة، وبإمكاننا القول أيضاً إنها أصغر من مدينة، وأكبر من بلدة، ويقف المرء مذهولاً أمام الإحصاء الأخير الذي يشير إلى نيّف واثنتي عشر مليوناً من البشر هم سكان طهران في التسعينات من القرن الفائت. من جهة أخرى، فإن طهران تغيرت كثيراً على الصعيد الديموغرافي، والحضاري والهندسي. أمّا انقسامها فبقي ثابتاً بين الفقراء والأغنياء، أي بين شطري الشمال والجنوب. فالفقر مسكنه في الشطر الجنوبي حيث الحرّ والغبار، وهو المكان الذي اختاره والد جلال لسكنه إسوة بعشرات الألوف الذين نزحوا بالتدريج من القرى البعيدة، كما لن يكون من الصعب ملاحظة خط القطار الحديدي الذي أنشأه رضا شاه بمساعدة خبراء ألمان وذلك بالقرب من مقبرة «بهشت زهرا» الذي أصبح مشهوراً بعد انقضاء عقد من قيام الثورة الإسلامية، والسبب هو احتضانه لضريح آية الله الخميني. على ضفتي ذلك النهر الحديدي كما يبدو من سير القطار، كان قد تمَّ الفصل نهائياً بين الضواحي الداخلة في الصحراء باتجاه قم، والضواحي الشمالية المتصلة بمرتفعات ألبروز. في هذا الجزء المتمدن من طهران تتباعد وتتداخل القصور المحاطة بالأسوار، والتي تحتضن أحواضاً للسباحة وملاعب التنس، ومرائب للسيارات آخر

طراز. أمّا في وسط المدينة، فقد احتلتها طبقة التجار ورجال الجيش، وأطباء وبيروطراقية نامية باستمرار، وكان لوجودهم في الشطر الوسطي من العاصمة امتياز الصعود أو لعنة الانحدار باتجاه الصحراء. ولعله السبب الذي جعل التجار يدعمون الثورة الدينية، بينما التفَّ الصناعيون، ورجال الجيش والمستوردون من حول السلطة. وفي الشطر الشمالي الذي بالكاد كان موجوداً في سنوات الربع الأول من القرن العشرين، طبقة برجوازية نامية من لدن الإقطاع السابق، ومن قطاع الخدمات، وبعض الصناعات التركيبية. لقد اتسعت قاعدة هذه الطبقة خلال نصف القرن الأخير مشكلة دعامة حكم الشاه، وذلك بعد أن انفصلت مصالحها عما يربطها بالشعب. غير أن هذه الصورة التي اكتملت في نهاية السبعينات، ومع قيام الثورة الإسلامية، بالكاد كان لها وجود عندما كان والد جلال إماماً لمسجد قريب من البيت. إن بإمكان المرء أن يتصور الهدوء، والركود اللذين كانا يطغيان على مدينة تستيقظ كل صباح على صياح الديكة كأنها قرية كبيرة. أمّا أصوات المؤذنين فكان يسمع صدى ترديداتهم على موجات متلاطمة فوق السطوح تحملها الريح أنّى ذهبت، ومن عمل الأب في المسجد عاشت العائلة كفاف يومها من دون أن تشعر بأزمة الفقر الخانقة، مقارنة بالعائلات الأخرى التي عانت أوضاعاً أسوأ بكثير. بانقضاء عقد من السنين على ولادة جلال، تغير الوضع الاقتصادي العائلي إلى الأسوأ، وذلك بعد أن أقدم وزير العدل بإيعاز من رضا شاه، على قطع الدخل القليل الذي كان يجنيه رجال الدين من ممارستهم لمهنتهم. أثَّر الوضع الجديد على مستوى دخل الأسرة المادي والمعنوي على

السواء، وبسبب من هذا العامل المفاجىء، غادر جلال المدرسة الابتدائية بحثاً عن عمل يدر على الأسرة بعض المال، ولم يكن جلال قد جاوز الثانية عشرة من سنه، وبهذا لن يكون من الصعب على جلال أن يتأقلم مع الوضع الجديد، علماً أن المرونة ترتبط بالعمر وميزة يتحلى بها صغار السن، خصوصاً أن الكثرة من الأولاد تنشأ على هذا الحال. إذ لم يكن بالأمر السّيء لطفل كان يسمع دائماً بأن مستقبله قد رُسِمَ له سلفاً. لأن هدف الأب أن يقتفي جلال خطواته، فيصبح الابن في يوم من الأيام شيخاً معمّماً يدير مسجداً في أحد الأحياء، إن لم يكن مسجد الوالد نفسه بعد أن يموت. وبدافع من هذه الفكرة التي لم يكن ليرفضها في ذلك الوقت، بات على جلال عندما يحين الظرف المناسب أن يلتحق بإحدى الحوزات الدينية في قم أو النجف في العراق، وذلك أسوة بشقيقه شمس آل أحمد الذي يكبره سناً. والذي سبقه إلى النجف من أجل الدراسة. أمّا الذي جرى فيما بعد ومن غير أن يعلم الوالد، فقد عمل جلال في مصلحة لتصليح الساعات الكهربائية، وفي الوقت نفسه التحق سراً في صفوف «دار الفنون» المسائية.

تقول لنا السيرة التي يرويها حميد ألجار[١]، وهي سيرة مختصرة، ومعبرة عن وضع جلال آل أحمد، إن الأخير بعد أن تخرج في دار الفنون عام ١٩٤٣، انسلخ كلياً عن رابطته الروحية بالإسلام، وذلك بانضمامه بعد عام واحد من تخرجه إلى صفوف حزب تودة الملحد،

---

(١) Hamid Aljar, Occidentosis.

تاركاً خلفه جلده العتيق، وكأن لسان حاله يردد ما قاله أبو يزيد البسطامي: «لقد ألقيت عني جلدي كما تفعل الأفعى».

. لا بد أن هناك مرحلة قصيرة سبقت التحاقه بالحزب الشيوعي الإيراني، يذكرها روي مطاهيدي في كتابه اللامع «عباءة النبي»[1] مفادها أن جلال آل أحمد تردد بين الالتحاق بالجامعة الأميركية في بيروت، وبين النجف. أمّا اختياره للنجف، فيعود لوجود شقيقه هناك، وربما أيضاً لاعتبارات مادية، فقد كانت النجف أرخص بالنسبة له وأقرب، مقارنة ببيروت. مع ذلك لم يكن اختياره ناجحاً، فقد نزل عند شقيقه ثلاثة أشهر بعدها قفل عائداً إلى طهران مديراً ظهره لشقيقه، ولرغبة والده. وفي هذه المرحلة التي كانت فيها الحرب العالمية الثانية مندلعة، وجد جلال نفسه يردد أفكار أحمد كسراوي. وكان كسراوي الذي يكبر جلال بـ ٣٠ سنة قد درس اللغة العربية في النجف، وأصبح متمكناً منها. وكما يظهر كان قد جمع بين الاثنين رغم فارق السن صداقة حميمة قامت على تفاهم، ويبدو أن الترجمة النقدية ضد مجالس عاشوراء التي نقلها آل أحمد من العربية حصلت بتأثير من أحمد كسراوي. كما كان سبب تردده في إنجاز دارسته في النجف يعود في قسم منها إلى تأثره به، وإلا كيف اكتشف فجأة أن النجف بالنسبة له أصبح متحفاً لتخريج «المومياءات المحنطة» وهو تشبيه كما يبدو له، أو لنا، كان كامناً في أعماقه. أو لعله لم يكن قد وصل إلى قرار بشأنه فاحتفظ به متردداً أو متستراً حياله. وفي

(١) R. Mottahidi, The Mantel of the prophet.

«ثيولوجيا السخط[1] أو الغضب يشير حميد ديباشي إلى عدد من الأسباب التي دفعت الشاب إلى التحرر بانضمامه إلى حزب ملحد، فيرى أن بعضها لا بد وأنه يكمن في مرحلة الطفولة التي مرَّ بها. لذا فهو يعود بتحليله إل الأعوام الأولى من عمره، وبالتحديد إلى نهاية العام الخامس الذي يقع في ١٩٢٨، وذلك عندما قلَّص رضا شاه إلى أقصى حد حرية ارتداء الرجال للأزياء التقليدية القديمة، والتي كان يتزيا بها أغلب الذكور في إيران دافعاً بهم عن طريق القوة والإرهاب البوليسي إلى التزي باللباس الغربي. عندئذٍ يقول ديباشي، لا بد أن يكون الطفل قد شعر بالطغيان المزدوج. طغيان من قبل الوالد المتشدد في أمور الدين، وفي المقابل طغيان آخر لاحظه بمزيج من الخوف، والرهبة من سلطة الشاه وذلك بعد أن أصرَّ الشاه على التحديث بواسطة الشرطة، والبوليس متناولاً أموراً شخصية هي من خصوصيات البشر. أمَّا الترقي الحضاري، فكان يعني شيئاً واحداً في ذلك الوقت، هو التشبه بالغربيين، والاستعارة من طرق حياتهم وأساليبها.

عصر التناقضات

بقدوم العام ١٩٣٦ لم يعد جلال طفلاً، وإن استمر في أعماقه شيء من الطفولة. فالصبي الذي بلغ الرابعة عشرة قد أصبح مراهقاً، وفي هذا السن اليافع اكتشف معنى السلطة الغاشمة، وإن لم يدرك أبعادها، خصوصاً حين أمر الشاه رضا بوليسه بملاحقة النساء اللاتي لا

(١) Hamid Debashi, Theology of Discontent.

يخلعن الحجاب. وأصدر بعد ذلك مرسوماً يمنعهن من التجول في الشوارع والأسواق، مما دفع بنسبة عالية من بينهن إلى الاختباء داخل جُدُر منازلهن خوفاً من الخروج سافرات. والقارىء بإمكانه أن يتصور أن والدة جلال لا بد أن تكون واحدة من هاتيك النسوة اللواتي عانين من هذا المرسوم، فهي أولاً زوجة رجل دين، وثانياً شقيقة طالقاني وهو واحد من علماء إيران، وكان في طريقه إلى أن يصبح باجتهاده أحد آيات الله العظام، وأحد الذين لعبوا دوراً مهماً في قيام الثورة الإسلامية فيما بعد. أن هذا الوضع النفسي الذي انكمش في أعماق جلال، وفي لاوعيه منذ ذلك السن، ما لبث أن انفجر فيما بعد معبراً عن ارتداد قهري باتجاه الدفاع عن الدين، لا كفكر وعقيدة بل كأسلوب حياة في مواجهة التشبُّه بالغربيين. وقد ظهر هذا المسعى الدفاعي بوضوح في كتابه «التغرُّب» الذي ألّفه في العقد الأخير من حياته. علماً أن سنوات عمره القصيرة قبل أن يعود ملتجئاً إلى الإسلام، كانت في أغلبها تلتقي بالمفهوم التغريبي الذي كان يشجعه الشاه. لكن من غير أن يعني هذا التوجه، قبولاً منه، باستعمال الشاه مبدأ القوة في تطبيقه على الناس. ربما من هذه الزاوية كانت ملاحظة الذين كتبوا عن تقلبه المستمر بين قطبي الوالد، والشاه صحيحة في عموميتها. . (دياشي ٥١) غير أن الملاحظة تبقى سلبية، ما لم نتوغل قليلاً في الكشف عن الجانب الإيجابي الكامن في تقلبه. لأن ارتداده فيما بعد نحو الإسلام كما ألفيتني راغباً في توضحيه، كان بالنسبة له مشروعاً يتخطى فيه إسلام والده الذي وضعه كما رأينا في خانة «المومياءات» والشيء نفسه حصل عندما تخطى جلال عن طريق

الماركسية، مشروع الشاه رضا: هذا المشروع الذي لا يرى في الحضارة الغربية غير أزياء النساء، وقبعات الرجال وإذاً فقد انطلق جلال متعمداً، وبرؤيته الثورية، شاقاً طريقاً جديدة بين قطبي التناقض الذي كان يغلّف الحياة السياسية، والاجتماعية في إيران. أي عن طريق النهوض الثقافي. بعد أن وَصَمَ الجهتين بالتخلف الإسلام التقليدي المتحجر من جهة والتغرّب الاستعماري المهيمن بعد أن اكتسح تقاليد الشعوب وخصوصياتها، من جهة أخرى. ذلك لأن إيران، لو أرادت أن تنضوي فما عليها أن تختار غير الإسلام حضارة تنمو من خلالها نحو الكمال الذي ترنو إليه.

إن من الصعب اكتشاف الدوافع النفسية عند جلال، وذلك في العموم رأي البعض، كون هذه الدوافع من الأسباب التي أحدثت شرخاً في أعماقه لم يبرأ منه إلاَّ بموته، بل لعل هذا الشرخ هو من الأسباب الرئيسية التي أنضجت أعماله الأدبية، وكانت لإحدى هذه الأعمال مفعول الصدمة في المجتمع الإيراني. لذا أشار البعض من النقاد، إن لم يكن أغلبهم، إلى كتاب «التغرّب» كأهم عمل نقدي أثّر في الثقافة الإيرانية الحديثة، فيما البعض الآخر أشار إلى الكتاب نفسه كونه واحداً من مجموع الدوافع التي قادت إلى انفجار الثورة الإسلامية. مع ذلك، فإن بودّي أن أعود إلى النقطة التي مرت معنا، ولم تستوف حقها، أي إلى معاينة جلال لضغوط مرجعيتين: الوالد الحقيقي من الناحية البيولوجية، لكونه مستبداً على رأس الهرم العائلي، وهذا ما ألمع إليه محمود طالقاني، منوهاً بدوره إلى السبب الذي أبعد جلال عن الدين، ونختصره هنا بالإكراه، غير أن كلمة

الإكراه لوحدها لا تفي بالموضوع حقه؛ ولهذا السبب فقد وجدت أنه لا بد من الاعتماد على علي شريعتي في شرحه: كيف يؤدي الإكراه إلى نتائج عكسية تماماً، وهو بهذه السطور التي سوف أوردها، كأنه يتحدث عن جلال آل أحمد، وذلك حين يتساءل كيف وصل مفكرونا إلى الرؤية «غير الدينية» أو إلى الإلحاد، أو إلى مواقف ضد الدين. بل لعله في هذه السطور يتحدث عن جلال، من يدري؟ «فأبوه كان شيخاً أو حاجاً متعصباً من تجار السوق، وأمه امرأة عامية موسوسة ذات طراحة، ومن الصغر كان البرنامج على هذا المنوال: في الصباح وقبل شروق الشمس كانت أمه تذهب إلى فراشه توقظه بالصراخ... الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وهو نفسه كان يستيقظ بما لا حد له من الإكراه والضيق والتأفف والقرف والإحساس بالشقاء، ويذهب إلى الحمام، وبينما هو جالس لقضاء حاجته، يسمع وقع أقدام تأتي ببطء... إنه «بابا» وبرنامج كل يوم وقد وضع أذنه بجوار الحمام ليسترق السمع ويرى هل يستخدم ابنه الإبريق ويتطهر طهارة صحيحة أو يتبول واقفاً مثل الكلب... وبعد أن يقوم الصبي بألف نوع من المشقة النفسية والاضطراب والحذر والخوف والرعب بعملية التطهر، ينتقل إلى الحوض ليتوضأ، وثانية يقوم «منكر ونكير» من خلف زجاج الحجرة بالإشراف بدقة على مسرح العمليات، ثم يقف للصلاة وقلبه يرتعد من الفزع من كل حرف يخرج من مخرجه الشرعي متسائلاً: ماذا ستكون النتيجة؟ وهو يذكر ذكريات مرة عن مئات المرات التي ضُرِبَ فيها «علقة ساخنة» من أجل ولا الضالين، ذكرى تجعل الرعدة تتمشى في ظهره، والويل كل الويل إن أخطأ في

أركان الصلاة.. ثم عندما تنمو لحيته ـ ويكبر ـ يتضاعف شقاؤه، يصير من فوق ومن تحت»[1]. هذا من جهة الوالد الشرعي، أمّا بالعلاقة مع المرجعية الثانية، وحيث يكمن الشاه رضا الذي بات يرمز إلى مرجعية مختلفة على رأس هرم الدولة. فإنه بالمقابل لم يكن طغيانه أقل. بل لعل الثاني يستمد تصوره من الأول. فالعلاقة بين الاثنين أكثر من جدلية، وفي النهاية أصبح الوالد البيولوجي مقابل الوالد الرمزي، وبشكل أوضح كما تبين لنا التقليد مقابل التحديث، فالأب الحقيقي مارس الإسلام على طريقته الخاصة سلطة مترفعة، وإكراهية. والشاه بفرضه التغرّب من خلال البوليس، ضيَّق الحداثة إلى درجة خنقها وهي في المهد.

إن تجربة جلال المبكرة مع هذين النموذجين المتقابلين، كانت عنده بلا شك هي السبب الذي دفعه إلى عدم الاقتناع، لا بالإسلام كدين سماوي، لأنه لم يتعرف إلى حقيقته، ولا بالحداثة، لكونها هي الأخرى قُدِّمَت على طبق الإكراه، لاسيما وأنه لم يرَ من نتائجها غير القشور.

جانب آخر طرحه حميد دبياشي، كدافع مهم من جملة الدوافع التي أثَّرت في نقمة الشاب المبكرة على الإسلام، وهذا الجانب، هو مقتل صديقه أحمد كسراوي على يد مسلم متعصب من أنصار نواب صفوي. والأخير هو بطل التصفيات الدموية المشهور خلال منتصف القرن الشعرين. وكان الدافع إلى قتله هو «فتوى» الخميني بعد أن وزع

---

(١) أورده علي شريعتي في العودة إلى الذات. ص٢٧٥ و٢٧٦.

في منشور يعلن باسم الإسلام من أن دمه مباح. وهذا مفاده كما رأى البعض تحريض واضح على استباحة دمه، حيث وجد من حملها على محمل الجد هو سيد حسين أمامي الذي غرس سكينه في قلب كسراوي داخل مكتبه. وكان قد نفَّذ الجريمة برفقة اثنين من معاونيه. وبهذا كانت القشة التي كسرت ظهر البعير كما يقولون هو إصرار أحمد كسراوي على طرح أفكاره من أن الإسلام انتهى كدين للبدو وسكان القبائل العربية، أمّا ضرورته كدين فإنه لمرحلة ما قبل الحضارة، وعلى الإيرانيين أن يتخلصوا من الإسلام لكونه فُرِضَ عليهم بالقوة. إضافة إلى أن الملالي يرغبون بحياة هنيئة لا تعب فيها، وعلى حساب الشعب الأمي[1]. هكذا نفهم من نقمة جلال على مقتل صديقه، أنه كان يشاركه الأفكار نفسها، أو في الأقل قسماً منها أو بعضها. غير أننا لا نستطيع أن نفهم نقمة رجال الدين، وبالأخص نقمة شخص كنواب صفوي إلاّ بكونها واحدة من اثنين: إمّا لأنها تعكس فترة زمنية كان فيها رضا شاه ينفذ أشرس مرحلة من مراحل تغريب المجتمع الإيراني، أو لأن أقلّ ما يقال عنها إنها جرحت في الصميم كرامة رجال الدين ناهيك بالقاعدة الأوسع من جماهير إيران المؤمنة، وإن كانت هذه الجماهير ـ كما يصرّ البعض ـ لا تعرف الفرق بين ما هو من صلب الدين، وما هو من الفروع التابعة إلى التقاليد القديمة.

على هامش هذا المناخ الذي شرع يتبلور ببطء، تطورت ردود الفعل من جهات متناقضة. وكان اليسار الشيوعي على رأس هؤلاء،

---

(١) Amir Taheri. Holy Terror, p54.

وذلك بعد حصول كارثة ١٩٣٧، عندما اعتقلت شرطة رضا شاه ٥٣ يسارياً. كان من بينهم الدكتور تقي أراني الدماغ المفكر للحزب الشيوعي آنذاك، ومن يومها انتقل الحزب إلى موقع الحذر والريبة من سياسة الشاه. فكانت ردود الفعل ضد الشاه قد تجمعت، وذلك منذ بداية الأربعينات، وعلى أيدي أطراف ومجموعات من اليمين الديني، ومن اليسار الماركسي كانوا قد نظموا أنفسهم بسرية مدهشة، وكان هدفهم باديء الأمر يكمن في الاعتراض على السياسة الديكتاتورية التي يمارسها الشاه، مما أوجد التربة الصالحة لمنظمة «فدائيين إسلام» التي خرجت كنبتة متطرفة، وهي المنظمة التي أنشأها نواب صفوي، وكانت واحدة من مجموعات متشابهة اعترضت على الطغيان بطغيان ثوري. فاعتبرت نفسها حارسة ليس للدين فحسب، بل للمؤسسة الدينية أيضاً. عبَّرت منظمة صفوي بمسلكها اليومي عن اليمين الديني، وفي الدفاع عن خطوط الإسلام الشعبي من عقيدة ومؤسسات، ورجال دين. وهؤلاء كان قد حاول الشاه أن ينزع عن وجوههم ما اعتبره من الملامح المخجلة بوجه المدنية الغربية، والتي كان يعمل على استتبابها في المجتمع الإيراني. يذكر أمير طاهري[١] أن نواب صفوي كان قد هرب من إيران أثناء فرض الشاه السفور على النساء، ومعه والدته وشقيقتان وأخ صغير، إلى كربلاء، ومن هناك انتقل إلى القاهرة حيث قابل حسن البنا من دون أن تتطور بينهما علاقة حب، ولأسباب يصفها طاهري بمحاولات من قبل صفوي كانت قد

(١) Amir Taheri. Holy Terror, p51 - 52.

فشلت في إقناع البنّا بأن الحل الوحيد للسنّة يكمن في اعتناقهم للمذهب الشيعي.

ولد نواب صفوي عام ١٩٢٤، أي بعد عام واحد من ولادة جلال آل أحمد. تقاسما هموم المرحلة معاً. لكنهما عبَّرا عن تلك الهموم بأسلوبين مختلفين، والسبب يعود إلى كون المرحلة غنية بالتعقيدات المستجدة، كما هي غنية بالتعدد الذي نشأ مع دخول الحداثة إلى ثنايا المجتمع الإيراني، وكانت الإفرازات المتواضعة للوعي الطبقي قد شرعت تعبِّر عن نفسها باتساع قاعدة حزب توده، ومن خلال تبرعم النقابات، والطرح الطبقي، والثقافة المادية المواكبة لها. ومن جهة أخرى، كان لانتماء نواب صفوي إلى شريحة رجال الدين، والفكر الشيعي، يُعد انبثاقاً للطرف المقابل في المجتمع ضد ما يمثله الشاه أو غيره كالاتجاه القومي من وجه، والاتجاه الشيوعي من وجه آخر. وذلك ضمن مثلث أطرافه الثقافات الثلاث التي نوه بها عبد الكريم سروش: الثقافة القومية، والثقافة الدينية، والثقافة الغربية.

إذاً، فقد تمّ التقوقع ضمن أصفاد قاسية، لعبت فيها تلك الشرائح الممثلة لهذه الثقافات أدوار الإئتلاف، والاختلاف على مدى نصف قرن، وأكثر. كانت فيها الديمقراطية غائبة. وبسبب من غيابها، كان الاستقطاب يزداد لمصلحة الطرف الذي يتلاءم فهمه، وأسلوب عمله، ولغته مع لغة الشعب وفهمه وأسلوب عمله أكثر من غيره.

لم يُعرَف عن نواب صفوي، خروجه عن الخط الذي اعتنقه منذ البداية، وكأن هذا الخط ولد معه، فالإسلام الشيعي الجعفري بالنسبة له هوية متكاملة ورثها عن والديه، ومجتمعه، فانتهت إليه عبر التاريخ

من دون أن يعرف غيرها، أو يحاول التعرف إلى غيرها، فدوره باستمرار هو في التأكيد على صحتها، وبمواجهة الذين زرعوا قدراً من الشكوك، والتساؤلات حولها. وبما أن الهوية شيء ثابت، خالد، وغير قابلة للتجزئة أو للتفتيت والتركيب، الزيادة أو النقصان، وبسبب من وجودها قبل الولادة، ولسوف تبقى بعد الموت، عَنَت عندئذ له كنوع من القدر الذي لا يمكن الخروج من قوانينه، والإفلات من تبعاته. فالدين موجود ومستمر بقوة السواعد المدافعة عنه، وبعمل العقل المنافح عنه بوجه المشككين، وذوي المآرب الحاقدة. من هنا دور العنف كأداة بوجه العنف المضاد، لكنه عنف مقاوم للشر، ودوره في خدمة الخير الذي أتى به الإسلام من أجل رواجه وتشجيعه. ويشير أمير طاهري إلى كون نواب صفوي فردي النزعة، ولا يؤمن بالجماهير. . (طاهري ٥٢) فالنبي ابتدأ وحيداً في دعوته، وبهذا الطريق الذي اختطه صفوي يصل به حتماً إلى حكم النخبة، أو ولاية الفقيه لا فرق؛ غير أن أمير طاهري الناقم على الثورة الإسلامية يكاد لا يرى الإرهاب إلا من زاوية سلبية، لا كرد فعل على إرهاب السلطة السابقة أو الاستعمار. وإنما كعطل في أداء الحركة الإسلامية. وبهذا يضع نفسه في خانة الأعداء الذين لا يطمحون إلى فهم الظاهرة الإسلامية فهماً موضوعياً.

أمّا جلال آل أحمد، فقد عبَّر عن عصره بشكل مختلف كان عنده الكثير من التمزق والقلق والضياع، فهو تخلى عن الهوية التي ورثها عن والديه، معتبراً أن الهوية تُكتَسب من خلال العقل، لذا فهو تخلى عنها كما يتخلى المرء عن قطعة أثاث. بالوقت نفسه، انتزع ذاته من

البيئة التي كانت قوانينها مُحكمة من حوله، مستقلاً بفرديته التي هي أيضاً من نتاج العصر الغربي، وثقافته النابعة من التمرد البرجوازي على كل أشكال القيود الروحية، الإقطاعية منها أو الكنسية ذات المصدر الإلهي، أي إلى كل ما ينزع إلى زعزعة القيم الثابتة، مؤكداً بمسلكيته حكم العقل، ومن خلال العقل التزم جلال بالماركسية كعقيدة. وبالحزب كانتماء يومي صالح من أجل النضال ضد الشاه والطبقة الفاسدة. في هذا المناخ إذن، حيث تعددت الأطراف، وتنازعت بشراسة، كانت الحداثة وافدة كخطاب للسلطة، ومن لدن الاستعمار. اتخذ نواب صفوي أقصى اليمين مقارنة بجلال الذي مكث في أقصى اليسار، وعلى خلاف معهما كان كسراوي قبل أن يقتل ممثلاً لخط الوسط البرجوازي الليبرالي القومي، وبالإضافة إلى كونه مؤرخاً وصحفياً وقانونياً كما يتحدث عنه منغول بايات[1] إلاَّ أنه التزم الحداثة والعلمانية، وكان ليبرالياً في توجهاته العامة فأصبح بذلك ممثلاً لخط الشاه، وضده. تشير هذه اللوحة التي اختصرنا بها مرحلة مهمة من تاريخ إيران الحديث أنها ابتدأت بعد الحرب العالمية الأولى. وانتهت بعد منتصف القرن بقليل مخلِّفة وراءها عدداً من الضحايا المميّزين نذكر منهم أحمد كسراوي وتقي أراني ونواب صفوي، وكانوا بذلك قد شكلوا مواقع متعادية، التجأ صفوي إلى مصر للمرة الثانية هرباً من البوليس الإيراني، وفي مصر احتضنه فرع الإخوان كواحد منهم، بعد

(١) Ali Rahnema Farhard Nomani. Competing shii subsystem in contemperany Iran p.81.

أن ظهر إلى جانبهم عام ١٩٥٤ في شوارع القاهرة. وكانت القاهرة في تلك الأيام ما تزال على ارتباكها منذ أن ودَّعت الملكية السيئة في عام ٥٢، وقبل أن يتعرف الناس إلى وجوه الضباط الذين استولوا على السلطة آنذاك. وفي النهاية قتل نواب صفوي على أيدي بوليس الشاه بعد ترحيله من مصر بسبب تعاونه مع الإخوان، وبتهمة قيامه بمؤامرة اغتيال جديدة مع ثلاثة من القياديين في تنظيم «فدائيين إسلام» الذي ذاع صيته في تلك الحقبة الفوارة بالأحداث والمآسي.

علاوة على ما تقدم، تؤكد هذه اللوحة أيضاً على وجود انفصال حاد بين المشروع الديني الذي مثّله نواب صفوي، والشمروعين الأخيرين القومي والماركسي كما تمَّ فهمنا لهما على أيدي تقي آراني، كسراوي، وجلال آل أحمد، علماً أنه بإمكان المتتبع أن يكتشف علاقة المشروعين الأخيرين بالحداثة الوافدة من الغرب. فكلا المشروعين كما يراهما مثقفو الشريحة الدينية ينتميان إلى التيار التغريبي على الرغم من اختلافهما وتناقضهما. فالمشروع القومي على هذا الأساس لا يختلف كثيراً عن مشروع مصطفى كمال الذي كان يتحقق لدى الجارة الشمالية تركيا. أمّا المشروع الماركسي، فكان بدوره يستلهم التجربة الشيوعية لدى الجارة الشرقية في الاتحاد السوفياتي. وبإمكان المرء أن يلاحظ عنصري الجغرافيا والتاريخ. فكلتا الجارتين كان قد حمل الإيرانيون عنهما الكثير من المخاوف والشكوك. فالروس قضموا خلال تاريخهم قطعة إثر أخرى من الأرض الإيرانية. بينما الأتراك مثّلوا من خلال توسعهم بعبع الامبراطورية السنية التي هرب منها الحكام الصفويون، بالتجائهم إلى

المزيد من التطرف الشيعي المناوىء لهم. وكان لسوء حظ إيران ـ أو لحسن حظها ـ ويعود الأمر إلى الموقع الذي ينطلق منه المرء، أنه كان بين الثورتين الكمالية، والبولشفية سنوات قليلة، وبقيامهما عنصر تتويج لسنوات الحرب العالمية الأولى من وجه أوّلي، ونتيجة انهيار الامبراطورية العثمانية، وتفككها المريع من وجه ثانوي، وكان بالإضافة إلى انهيار امبراطورية النمسا وهنغاريا أن أصبح العالم على عتبة الدخول في عصر جديد، عصر تتحكم فيه قوى قليلة متمثلة في بريطانيا وفرنسا، وبعض الدول الأوروبية الأخرى الأقل شأناً ومرتبة.

وفيما يتعلق بالتأثير المحتمل من قبل كسراوي على جلال إشارة لمهرزاد بوروجردي[١] وهي نقطة أضاءت لنا جانباً من هذا التأثير، وذلك لأنه يتعلق بنقد مزدوج أطلقه كسراوي على الإيرانيين وعلى الشرق حيث يعبر عن نفسه كشرقي، ثم باتجاه الغرب حيث يحمله مسؤولية ما حدث، وذلك لكونه مستعمراً. ومن مصلحته أن يبقى الشرق على غفوته وتخلفه، وعاملاً على استمرار نهبه وسيطرته اللتين تتطلبان بقاء الشرق نائماً. لذا يقول كسراوي «أنا كشرقي أعترف أننا نسبح في بحر من الجهل. أمّا أنتم أيها الغربيون فعليكم أن تعلموا أنه خلال المئتي سنة الأخيرة بدلاً من مساعدتنا على اليقظة، فعلتم العكس تماماً». هذا الجانب من أفكار كسراوي نراه يتطور فيما بعد عند صديقه جلال آل أحمد، فيأخذ مسلكاً يتناول فيه الحدود التي لا

(١) M. Borojerdi. The dominant Intelectual discourse of pre and post revolutionary Iran p.34.

يسمح الغرب بأن يتخطاها الآخرون من سكان الشرق والمستعمرات. أي أن يظلوا ـ بلغة جلال آل أحمد ـ كالحمير المكتفية بارتداء جلود السباع. وفي مكان آخر يستطرد جلال في أنه «غير مسموح لنا حتى بتقليدهم. مع أن مصلحتنا العليا ـ كما يرى ـ لا تكمن في تطبيق ـ الديمقراطية ـ فكل الذي يبقى إذن عبارة عن استعراض ـ كاريكاتوري ـ لما يسمى بالديمقراطية»[1].

لم يكن التغريب كظاهرة استعمارية، وذلك منذ عالجها جلال قد توضحت معالمها بعد. فالمرحلة بين منتصف الأربعين، ومنتصف الخمسين كانت أقل حسماً، لا على صعيد الشرائح المتنازعة، ولا على صعيد فرد كجلال عُرِفَ عنه تقلّبه المستمر. فخلال الأربعينات، شاهد جلال جنود الجيش الأحمر يحتلون أرضاً إيرانية، كما شاهد نفوذ الجيش البريطاني داخل بلاده، ومعاملتهم للشاه رضا بعد أن قاموا بطرده، وكأنه عبارة عن ناطور يقوم بحراسة ملجأ أو عقار من عقارات الامبراطورية. كما ويجب إضافة معاناة جلال آل أحمد من الأسباب التي دعت إلى قتل صديقه كسراوي، وذلك على يد قاتل ينتمي إلى خندق الإسلام المناضل ضد الشاه. كان محاصراً إذن من جهات ثلاث، هي في داخله قبل أن تكون من حوله: فالماركسية التي آمن بها طريقاً لخلاص شعوب العالم المضطهدة كانت قد تحولت على يد ستالين إلى جيش غاز لا يهمه غير مصالح بلاده «الامبراطورية». أمّا الديمقراطية التي كان من خلالها يقيّم السلوك

---

(١) Harmid aljar, Occidentosis. First chapter.

الشيوعي، فقد تمثلت على يدي تشرشل بجيش الاحتلال البريطاني. هذا البلد الذي كان رائداً للاستعمار والديمقراطية على السواء، فالأولى موجهة للخارج، والثانية للأنكليز أنفسهم. أمّا فيما يخص الأصالة والهوية اللتين تمثلتا في الإسلام، والمذهب الشيعي، فقد اكتشفهما جلال من خلال الوالد الشيخ عندما كان صغيراً. وكانت عبارة عن عملية إكراه مستمرة، وعلى يد نواب صفوي أداة عنف تمتهن القتل بمواجهة الأفكار المعارضة. وفي النهاية كان الاستقطاب من ضمن الثنائيات المتواجهة بين اليمين واليسار، بين الإيمان المُعبَر عنه دينياً، والإلحاد الذي شاع على ألسنة المثقفين الشيوعيين؛ ثم بين الليبرالية السياسية التي نزعت باتجاه الشفافية، والتيوقراطية التي حملت في طيات ثوبها الانغلاق والتعصب من جهة، ومن الجهة الأخرى الستالينية التي تمّ فضحها على يدي خليل مالكي. علاوة على أنه في منتصف الأربعينات، كانت الحرب العالمية الثانية قد وضعت أوزارها؛ وابتدأ انقسام جديد على مستوى الكرة الأرضية بين النظامين العملاقين الرسمالي، والشيوعي. وبات على الفكر الديني أن ينهض من كبوته، وهو في حالة شلل تام ناتجة عن الإحساس بالضغط المزدوج، وذلك من قبل نظامين للأفكار كلاهما جذاب ومميت، فيما لو سُمِحَ لأيّ منهما بأن ينتصر على الآخر.

من هو نواب صفوي؟

لقد مرَّ في السابق القليل عن نواب صفوي، وذلك دون أن نقدم صورة عن أفكاره. والهدف من تقديمه واضح إنه لكي نفهم بشكل

جلي أحد طرفي التناقض لا بد من جلاء صورة الطرف المقابل له. وكما يبدو من حياة جلال آل أحمد وأفكاره أنه مثَّل الطرف النقيض لتطرف صفوي، خصوصاً في المرحلة التي انتهت بإعدامه والتي تمت بمعزل عن الطرف الثالث الذي مثله أحمد كسراوي.

لقد انتشرت أفكار صفوي ضمن الشريحة المتدنية من الإيرانيين، وكانت الساحة معدة له، ولأفكاره من قبل الريفيين المهاجرين إلى المدن بحثاً عن عمل، وظروف معيشية أفضل. فعملت أفكاره على نشر الدين، وتجذير شروطه، وذلك بالعودة إلى أحاديث السلف، وتفسير القرآن، والسنة النبوية. مركِّزاً على ضرورة تطبيق الشريعة من قبل الدولة ودون أن يعني ذلك الإطاحة بسلطة الشاه أو قيام حكومة دينية، مع أن أفكاره كانت تسير بهذا الاتجاه، لغاية أن التقت بأفكار الخميني مشكِّلة بذلك رافداً واحداً. وكانت النتيجة من هذا الالتقاء هي المواجهة المشتركة بينهما ضد كتابات شريعت سنكلجي، وأحمد كسراوي، وعلي أكبر زاده وغيرهم، وكان شريعت سنكلجي قد انتقد المؤسسة الشيعية، معتبراً إياها جسماً خارج التاريخ الحديث، وعليها إمَّا أن تتغير بسرعة أو تضمحل وتختفي رحمة بملايين الإيرانيين؛ فيما أحمد كسراوي اعتبر أن هناك خيارات ثلاثاً أمام الإيرانيين: البقاء في الجهل، أو التغرُّب الحضاري، أو اتباع الطريق الذي يقوده العقل، وتدعمه المعرفة بالله والانتماء للناس. أمّا أسرار ألف سنة الذي كُتِبَ بيد هاكاميزاده محرر جريدة «هومايان»، فقد جعل الخميني يتفرغ ستة أسابيع لكتابة «كشف الأسرار» حيث اتهم بعضهم بالوهابية، وبتأثرهم «برعاة الإبل» في الجزيرة العربية. وكان هدف الخميني، وصفوي أن

يزيلا سطوة المفكرين البهائيين، والأرمن الذين تبوأوا منابر إعلامية مدعومين من قبل الشاه قبل أن يتم نفيه. ثم استمر الشاه الشاب على المنوال نفسه، وذلك من دون أن يغير من سياسة والده في هذا المجال، فاحتضن من بقي من الرعيل القديم وذلك من دون أن ينسى جهود الذين رحلوا، كفتح علي أخوند زاده، وميرزا يوسف خان، ثم بالميل خصوصاً لمالكوم خان الذي أعيد طبع مؤلفاته في السبعينات. وكان الهدف واضحاً ولا يحتاج إلى شرح لأن المطلوب هو الترويج لأفكار هؤلاء، وجلُّها يصب في إعلاء ماضي إيران قبل الإسلام، وضرورة الارتباط بالغرب سياسياً وثقافياً. مما جعل المفكر الإيراني. م. إي. شهابي يعترف أن القوى التي كانت تعارض الدين كمؤسسة في إيران إمّا شيوعية أو بهائية مستترة[1].

وهؤلاء انطلقوا بإيعاز من القصر، وقد استمر هذا الدعم لغاية قيام الثورة، وسيطرة رجال الدين على الحكم. علماً أنه خلال هذه المرحلة الممتدة على ثلاثة عقود، بالكاد كان أحد يسمع باسم نواب صفوي، باستثناء الشريحة الدينية التي استمرت وفية لأفكاره إلى أن بلورها أكثر العلامة مرتضى مطهري تلميذ الإمام الخميني النجيب. وفي مدينة قم بعد الانتصار العظيم للثوار، وانتقال، الخميني إلى قم، لاحظ رجال الصحافة، وحملة الكاميرات التلفزيونية صورة ضخمة لنواب صفوي احتلت الجدار خلف الإمام، وذلك أثناء قيامه بتحية الجماهير الغفيرة، من يومها اعُتبرتَ أفكاره مقارنة بالآخرين أنها

---

(١) M.E. chehabi. Iranian politics & religious modernism, p.30.

الأقرب إلى أفكار الخميني. وذلك على الرغم من اشتمال المؤسسة الشيعية في إيران على عدد ضخم من رجال الدين وصل الرقم بحسب سوروش إرجاني بين ٨٠ و١٠٠ ألف معمَّم، ويعادل هذا الرقم رقماً آخر ذكره فريد هاليداي[1]. ومع ذلك، فإن إرجاني وجد أن معظم هؤلاء لم يفهموا الإسلام بالشكل الذي كان يفهمه الخميني. من هنا المبالغة في أهمية نواب صفوي، والدور الممهد للثورة الإسلامية الذي قام به، وذلك قبل أن ينفِّذ الشاه حكم الإعدام فيه. ولعل أهميته تكمن في أنه مثَّل الخط الذي بلوره الخميني فيما بعد، أي الربط بين العقيدة والاستشهاد في سبيلها، وهذا الخط كان له ولا يزال مفعول السحر في الكيان الشيعي لاعتماده عبر التاريخ على استشهاد الأئمة، وبشكل خاص موقعة كربلاء التي استطاع الثوار المسلمون تجييرها لمصلحتهم في صراعهم التاريخي مع الطاغوت.

وقبل أن أنتقل إلى أفكار صفوي، اعترف أني وجدت من خلال تنقله بين مصر، وإيران ما دفعني إلى محاولة توضيح واقتراب من دوره كواصل بين الحركة الإسلامية في مصر، وبينها في إيران. وبإمكاننا اكتشاف التأثير الواضح لحركة الإخوان المسلمين على المناخ الفكري الإسلامي في إيران. وذلك بالعودة إلى الهوية الجماعية، وقيام الدولة، وترجمة كتاب «ملامح الإيديولوجية الإسلامية» لسيد قطب إلى الفارسية التي قام بها علي خامنئي، أو بما يختص بالنقاط ٤١ وقيام الحزب الجمهوري الإسلامي الذي أسسه آية الله بهشتي وحجة

(١) Suroosh Irjani. Iran's Islamic revolution. zed.b.Lond. 83. p.85.

الإسلام رفسنجاني وباهونار وعلي خامنئي وآية الله موسوي آردبيلي وحسن آيات منظر الحزب. فمن جهة كانت التجربة المصرية سبَّاقة في هذا المضمار بعد أن تداخلت مجموعة عناصر لتؤلف حالة أو وضعاً يصعب حصره خارج إشكالية الحداثة، والأصالة التي تطورت فيما بعد على أيدي المثقفين. بل لعل بعض هذه النقاط يرجع في التاريخ المصري إلى محمد علي باشا، وما كتبه الطهطاوي مروراً بجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، واختلاط مسائل التغريب بالحداثة والعكس بالعكس. أمّا الدور الذي لعبه الأفغاني، فهو دور مزدوج كونه السبَّاق في ربط التجربتين المصرية والإيرانية على صعيد شرائح المثقفين في المجتمعين. دون أن ننسى العلاقة التي قامت بين الشرائح العليا من الطبقتين الحاكمتين في مصر وإيران، والتي انتهت بزواج محمود رضا بهلوي بالأميرة المصرية فوزية. ضمن هذا السياق لم يختلف صفوي أو شريعتي فيما بعد، أو الكاشاني أو عدد لا يحصى من رجال دين وغيرهم تنقلوا بين مصر وإيران.

لكن ما هي أفكار نواب صفوي؟

يختصر اثنان من المفكرين(١) أفكار نواب صفوي على الشكل التالي:

ـ إدارة المجتمع الإيراني بالعودة إلى الشريعة الإسلامية، ومن ضمنها قوانين العقوبات من قطع يد السارق وغيرها.

---

(١) Ali-Rahnema & forhard nomani. Competing shii subsystem in contemperary Iran p.80.

ـ الاعتراف بعدم قدرة القوانين الوضعية على توفير السعادة والخلاص للأفراد. لذا يجب إلغاء جميع القوانين الأجنبية في البلاد واستبدالها بقوانين إسلامية.

ـ يجب أن يكون الملك منسجماً مع الإسلام، وليس العكس.

ـ كما يجب العودة إلى مفهوم الشهادة، والعمل على ضوء هذا المفهوم من أجل الدفاع عن الإسلام.

ـ البدء في محاربة التأثيرات الأجنبية والأفكار الغربية لأنها تدفع الناس إلى الفساد والانحراف.

ـ تقليص فرص الاتصال والتعامل بقدر الإمكان بين المسلمين والغرباء.

ـ قطع العلاقات السياسية والعسكرية بين إيران وبلدان خاضعة للعقائد الدنيوية كالاتحاد السوفياتي وبريطانيا والولايات المتحدة.

ـ العمل على قيام حلف عسكري بين جميع الدول الإسلامية.

ـ القضاء على الذين يعادون الإسلام، أو يظهرون عدم احترام اتجاهه ومن ضمنهم المعترضون على أسلمة المجتمع.

ـ بناء مسجد في كل دار حكومية، وفي كل مصنع ومدرسة حيث باستطاعة المؤمنين ممارسة واجباتهم الدينية بسهولة.

ـ الفصل بين الجنسين في المدارس وأماكن العمل والباصات الخ..

ـ مراقبة شديدة على لباس الناس الشرعي.

ـ تحريم الكحول والدخان والمقامرة والدعارة ونوادي الليل والموسيقى الحديثة وأفلام السينما.

ـ قيام نظام تعليمي إسلامي شامل.

وباستثناء الفكرة التي تدعو إلى قيام حلف عسكري بين جميع الدول الإسلامية، تكون مبادىء نواب صفوي وأفكاره قد تحققت جميعها بعد قيام الجمهورية الإسلامية، وقد جرى تنفيذها بإشراف الإمام الخميني قبل موته. حتى في مجال الجنس كالزواج الموقت أو ما يعرف بزواج ـ السيفيه ـ المتعة.

كان همّ نواب صفوي أن يتحقق حكم الله في إيران، وهذا ما كان يسعى إليه سيد قطب «ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأيمانهم ـ هم رجال الدين ـ كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم «التيوقراطية» أو الحكم الإلهي المقدس!! ـ ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة»(١). كان هدف صفوي من قيام المجتمع الإسلامي هو كهدف قطب، وذلك بالعمل على إنشاء منهج كامل للحياة «يواجه به المسلم كل فرع من فروع الحياة الفردية والجماعية في داخل دار الإسلام وخارجها وفي علاقاته بالمجتمع المسلم وفي علاقات المجتمع المسلم بالمجتمعات الأخرى» (قطب ٥٥). وبما أن المطلوب هو تحقيق «مملكة الله» على الأرض، إذ ليس مهماً من

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ١٩٨٣، ص٦٨.

يحققه، وبهذا التصور لم يعد يختلف أبو الأعلى المودودي، أو الإمام الخميني عن سيد قطب ونواب صفوي. فالجميع لم يعط صكاً بأفضلية رجال الدين على غيرهم بما يختص القيام بالمجتمع المسلم الصحيح. لأن المطلوب هو قيامه. على أن يكون دور العلماء هو الإشراف على تنفيذه. لقد نزعت أفكار صفوي باتجاه المجتمع الفاضل، مجتمع لا يتحقق بنظره إلاً من خلال الإسلام، فأصبح كل ما عداه خاطئاً. لذلك وجد الإمام الخميني، كما وجد من قبله الذين كتبوا وأسسوا للنظرة الأصولية أن الحكومة خاطئة. بل إن كل الحكومات المنافية للإسلام خاطئة ـ لا يهم ماذا فعلت أو ساهمت لأجل ترفيه المجتمع من خدمات، وتوفير العمل، وانتعاش للاقتصاد، كل هذا لا يهم طالما أن الحكومة ليست إسلامية[١]. وللإمام الخميني قول واضح في هذا المجال عندما أشار متهكماً: أنا لا أستطيع أن أصدق أن الغاية من كل هذه التضحيات التي قمنا بها لنحصل على بطيخ أقل كلفة.. (المصدر السابق ص٦٥). وهكذا نجد أن العالم منقسم إلى خير وشر، صحيح وخاطىء. فالحرية الفردية بنظر ـ دولة الحق ـ لا قيمة لها. لأن الحياة الجماعية الصحيحة هي الهدف. أمّا المجتمع الإنساني فكامل، والكمال يجب أن يؤسس له من قبل المؤمنين بتطبيق الشريعة، والشريعة هي مجموعة حقائق للمحافظة على السلوك الإنساني: وكل من لا يشترك في هذا المجهود، أو يتماشى مع هذه القيم فهو مخطىء، ويجب أن يعامل كعدو. وهذا المجتمع الفاضل

(١) C. bernard & Z. Khalil zad. The Government of God. p.66.

الذي لم يتردد نواف صفوي أو سيد قطب عن تحقيقه بالعنف، لا مجال فيه للتسلية، فالاختلاط بين الجنسين يقود إلى ارتكاب المعاصي، أمّا أوقات الفراغ الزائدة عن اللزوم فتحرك الأسئلة (والرغبات) في الرؤوس، كما وتعمل على إمتاع الخيال، وتلك بدورها تقود إلى الرذيلة وتدفع بالمرء إلى الانحلال الخلقي. لذلك كان المجتمع الفاضل عند نواب صفوي ينقسم فيه وقت الناس بين ساعات العمل، وأوقات الصلاة، والبقاء مع أفراد الأسرة ضمن جدران البيت. لأن المجتمع الذي يحلم به هؤلاء لا مكان فيه للسينما، ونوادي الليل، وأماكن التسلية المختلطة. لهذا كان مفهوم صفوي عن الاقتصاد يدور في حدود ضيقة لا تتعدى حدود التاجر الصغير، فهذا التاجر ـ البازاري ـ هو أهمّ عنده للاقتصاد الوطني من كل نظريات الأساتذة الكبار في الاقتصاد الحديث. طالما أن رأسمال هذا القطاع ـ البازار ـ لا يخرج عن دورته داخل المجتمع، بالإضافة إلى أنه كان يرى من ضمن المفهوم الإسلامي الذي يعتنقه، والذي لا يجد ضرورة للاجتهاد فيه، ما يجعله يشكّ بجدوى نظرته التي تقود إلى نوع من الاستنقاع الاقتصادي، وهي بدون شك نتيجة حتمية للاستنقاع الثقافي في عالم يسير حثيثاً إلى الكوكبة والعولمة، لا على صعيد انهيار الحدود الجغرافية فحسب، بل على صعيد إذابة التخوم الدينية والعقائدية أيضاً.

يعارض صفوي نظام الفائدة، ويدعو إلى تحريمه. أمّا النظام الإسلامي الذي سينشأ في المستقبل، فسوف يوفر المساعدة للعاطلين عن العمل والفقراء، وذلك من ريع الخمس والزكاة. وهكذا من غير

إكراه سيتطوع الناس بالخمس، ممّا سوف ينهض بخزينة الدولة على صعيد الخدمات[(١)].

يشير المفكران شيريل برنارد وزالماي خليل زاد في كتابهما «حكومة الله» أن ريتشارد فولك وصف الإمام الخميني بالرجل الخالي من الفساد، ومن الطموح للتسلط والأنانية الفردية، وبأنه يتمتع بقيم نادرة لرجل الحكم الصالح. وبالإمكان إضافة الوصف نفسه لنواب صفوي أو لسيد قطب أو لأبي الأعلى المودودي، إن لم نزد من جانبنا أسماء أشخاص ما زالوا أحياء يرزقون، وبين أيديهم مقاليد الحكم والسلطة. وهذا ما يجهد له دعاة الحركات السياسية الإسلامية إلى إظهاره، والدفاع عنه بوجه الخصوم. فالخير كل الخير في جانبنا، والشر كل الشر في جانب الأعداء. أمّا بناء الدول، والمنافسة على المستوى الحضاري والاقتصادي بين الشعوب، فمسألة أخرى. لذا كان من الضروري جداً على الحركة الإسلامية بعد وصولها إلى الحكم من فكرة إيجاد الحزب الذي يحميها. وبما أن «مملكة الله» بحسب سيد قطب، بحاجة إلى هذا الحزب المسلح بالإيمان، وبالسلاح لكي يحميها، فكانت إذن ضرورة قيام حزب ثوري بهذا الدور، وفي التاريخ الإنساني ما يشير إلى كون أوغسطين أول من دعا إلى فكرة «مدينة الله» وهي فكرة مسيحية بالأصل، إلاّ أن عدم تحققها ربما يعود إلى الحزب الذي لم تتوافر ظروف تأسيسه في ذلك الزمن الفارق في التاريخ الإنساني.

---

(١) A. Rahnema. & F. Nomani. Competing shii subsystem in contemperary Iran. pages 80 to 81.

مقارنة بين مثالين

بالعودة إلى الخط العام للموضوع، أي إلى جلال آل أحمد، لن يكون من الصعب على المتتبع اكتشاف الصورة المغايرة، والمختلفة التي تفصل بين الاثنين، فجلال عَكَس صورة مغايرة، ومختلفة عن صورة نواب صفوي، لا سيما إذا اتخذنا المرحلة الأخيرة من حياته، بعد أن عاد إلى الإسلام، وذلك إمّا عن طريق الإيمان بالخلاص الفردي، أو باللجوء إلى حضارة شعبه كرادع له وملجأ بوجه التغرُّب الحاصل. مهما كانت النتيجة فهي لم تكن عودة بدافع الخوف من ارتكاب المعاصي، وليس لأنه كان يرى في أوقات الفراغ وحشاً يلتهم التقوى في الأفراد؛ بل إن جلال استمر لغاية وفاته معترفاً بما للغرب من حضارة إنسانية مبدعة؛ بل لعله كان يرى في الجوانب السيئة من حضارة الغرب على أنها لا تختلف عن الجوانب السيئة من حضارة المسلمين عبر تاريخهم الطويل. فهو على هذا الأساس ردد دائماً أن الموسيقى الغربية، وحتى النبيذ الفرنسي، وكانا قد حُرِّما باعتقاد نواب صفوي النابع من الشريعة، قد بقيا عند جلال حاجتين لا تحتاجان إلى مراجعة بنظره. فالإسلام جوهره يغني العقل، وهو على هذا الأساس مشروع حضارة دائمة، قد يصعد هذا المشروع أو يهبط، لكنه لا يتوقف عن مخاطبة العقل الإنساني بما هو مقنع وإيجابي فيه. والذين أرادوا لهذا الدين أن يتوقف عند حدود القرن السابع، لم يفهموا أن الإسلام جواب مستمر عبر العصور عن كل الأسئلة الغابرة والمتجددة، بل لعل في موقفهم ما يهبط بالإسلام إلى درجة التحنط والاستنقاع، بدلاً من رفده بالمياه المتجددة. وكان نواب صفوي من

الفئة الأخيرة. فهو إذن، وبحسب نص هرمسي يكون الإنسان عنده عبارة عن منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان، مما يتطلب حراسة دائمة ومشددة تضعه دائماً على أهبة اليقظة والاستعداد بمقابل أحابيل الشيطان وإغراءاته الكثيرة. وبما أن الإنسان ضعيف بطبعه ولا يقدر على هذه المجابهة المستمرة، لَزِمَ قيام الدولة التي باستطاعتها وحدها مساعدته على كبح جماح الشيطان، وذلك لما للدولة من حرس، وقدرة على الفصل بين الجنسين، وإلغاء لكل المؤسسات والنوادي ودور السينما والموسيقى الخ، وكل ما يفتح المجال أمام الشيطان لكي يسرح ويمرح في جنبات المجتمع، مما يعني أن وظيفة الدولة هو بممارسة دور الله على الأرض موفرة عليه جهوده في محاسبة الناس آخر الزمن. بالمقابل، وجد جلال في الإنسان بيتاً يسكنه العقل، ومن العقل صنع منزلاً مفتوحاً لكي تسكنه الحضارة أو يظل عرضة للرطوبة والظلام. وبسبب من الأفكار التي مثَّلها نواب صفوي، وغيره انتقل جلال، وذلك في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى الجهة الأخرى، وفي ذهنه طبعاً بقايا صور قديمة عن والده المستبد. وقد ظلَّ لغاية انهيار حكم مصدق، طرفاً في التيار المعارض للشريحة الدينية، والتي ما حملت غير العنف، والتطرف، والتعصب الأعمى بالإضافة إلى الاستبداد. مع أن جلال، كان قد انسحب من حزب توده قبل ذلك الوقت بصحبة خليل مالكي، ومظفر بقعي، إلاّ أنه ظلّ يجد في المؤسسة الدينية التي رعت هؤلاء حراساً للمنزل القديم، بينما كان هدفه أن يفتح النوافذ والأبواب على الجهات الأربع من أجل دخول الشمس والهواء. أمنية لم تكن مستحيلة أو مغالى بها أو خيالية. فقد

برهنت تجربته المكثفة بحثاً عن الحقيقة ضمن رياح الأرض، أو ضمن ما أصبح يُعَرف على لسانه بـ «الكعبات الأربع» نزوعاً من جانبه نحو الأخيرة، وذلك بعد أن حج إلى مكة في السنوات القليلة قبل وفاته. وكان بذلك يؤكد على انتماء لا يتزعزع ـ بحسب شقيقه ـ إلى الإسلام. لكنه بقي برأي آخرين، إسلاماً مغايراً بالمقارنة مع ما أشاعه نواب صفوي من أفكار حول الإسلام. إسلام لا يلتقي به مع الأغلبية من رجال الدين، وقد تحولوا إلى ببغاوات تردد كلام الله خارج المكان والزمان المناسبين. وفي نظر جلال، كان نواب صفوي مثالاً واضحاً على انزلاق الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن تجمدت في القعر من هوة التخلف. وأمثال صفوي لن يقدروا على النهوض بها أبداً.

٢

دوائـــر الضـــوء

أثناء رحلة طويلة بالباص، تعرّف جلال إلى فتاة تدعى سيمين دانيشوار. حدث ذلك في عام ١٩٤٨. وخلال الطريق الممتدة إلى شيراز وقع جلال في حبها، كانت الفتاة من عائلة شيرازية غنية. وكانت هذه الرحلة واحدة من مجموع رحلاته الكثيرة، بعد أن بلغ مجموع سنواتها السبع كان قد قضاها يجمع مواد كتبه الثلاثة، وعدداً من الموضوعات عن قرى إيرانية نائية. كان الدافع إليها هو مراقبة أنثروبولوجية عرف مسبقاً أنها لا تعدو أن تكون مجرد «ملاحظات» حيث إيران الحقيقية هناك تعيش، وتتنفس بعيداً في الأرياف النائية.

غير أن جلال الذي كانت تحاصره جُذُر طهران، وشوارعها المزدحمة، لن يكون من الصعب عليه كسر هذا الروتين، والانطلاق بعيداً في شعاب الريف الإيراني. وهو المداوم كل يوم في مقهى فيروز، ضمن بقعة تنتمي إلى الطبقة الوسطى من قلب المنطقة المتغرّبة في طهران.

في المرحلة التي تعرف فيها جلال إلى سيمين، كانت شهرته لا تزال في بدايتها، وكانت أوائل قصصه القصيرة «الحج» ١٩٤٥ قد بلغت ذروة التقنية، وذلك قبل أن يكتمل أسلوبه الخاص به. علماً أن قصص جلال قُيّمت من قبل النقاد باعتبارها شظايا لسيرة ذاتية. مع ذلك، قطع جلال شوطاً طويلاً بين منتصف الأربعينات، ولغاية طبع كتابه الثالث عام ١٩٦٠ «مواضيع اثنوغرافية». أمّا الذي يؤكد أسلوب السيرة الذاتية في قصصه فهو كتاب «مدير المدرسة» الذي ألّفه عام ١٩٥٨، حيث كان جلال يشغل ذلك المركز بين عامي ٥٥ و٥٦. وبدا فيه متأثراً بأسلوب سيلين، رحلة في قلب الليل»[١] بالإضافة إلى كتابه الآخر، «اعترافات خاصة» فاعتبر من قبل البعض من النقاد عملاً جريئاً لانطوائه على أسرار شخصية، وعائلية، مما دفع بالكثرة من الكتّاب الشرقيين إلى الابتعاد عن هذا النمط الموبوء بالتغرب، والتشبه. فالكتاب إذ يصور عملية جس الطبيب لأجزاء من جسم الزوجة وذلك لعدم قدرتها على إنجاب الأطفال، إنما يتحدث عن نفسه، وعن زوجه. أو بسبب من عقم جلال حيث تأخذ المسألة أبعاداً «تابوية» لدى قراء المجتمع المحافظ. وتكمن ريادته في هذا الحقل من خلال كسره لحواجز الجمود، والخوف من العار الذي ينتج عن فضح الجسم الأنثوي المتمثل بالأخت، والزوجة والأم. مع أن جلال لم يفعل سوى استعادة اللحمة بين الأدب القديم والأدب المعاصر، فالآداب القديمة حافلة بالتسميات، والوصف الدقيق لأعضاء الجسم

---

(١) R. Motahidi. The mantel of the prophet. 1985. pereg book p.290 to 295.

لعلَّ أشهرها «ألف ليلة وليلة» وقد أدهشني ما ذكره أحد الفقهاء المسلمين بهذا الصدد، وهو الإمام الحافظ ابن قتيبة الدينوري في مقدمة كتابه «عيون الأخبار» ما يلي «وإذا مر بك حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة، فلا يحملنك الخشوع أو التخاشع على أن تصعِّر خدك وتعرض بوجهك، فأسماء الأعضاء لا تؤثم. وإنما المآثم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب». بينما نرى في الوقت الذي أنهى فيه جلال «اعترافات خاصة» تراجعاً، وخوفاً واضحين من الكتابة في مواضيع الجنس كأن هذا النوع لم يكن عبر التاريخ الإسلامي موضوعاً من الموضوعات الشائعة، وكان أكثر صدقاً في تعبيره عن واقع الحياة مما هو عليه اليوم؛ وهذا ما جعل البعض يصم أعماله ما قبل «التغرّب» بالتغرّب، والتشبه بالكتاب الغربيين كاعترافات جان جاك روسو على سبيل المثال لا على سبيل الدقة، لأن الجامع أو المشترك بينهما هو كلمة اعترافات لا غير.

تفرَّد جلال في نثر جريء، مع أن النقاد اختلفوا فيه، فوصف الذين أحبوا نثره بأنه دفع بالأدب الفارسي خطوات إلى الإمام. أمّا الذين اعترضوا على هذا الوصف، فقد هاجموه من زاوية الأسلوب، مستخفين بقدرته الإبداعية. هؤلاء ركزوا على انتقاصه من أصول القواعد، كعادته في إنشاء الجمل التي لا تحتوي على فعل. ثلة أخرى من النقاد أشارت بالتفصيل إلى الانسياب الآلي الذي طبع نثره، ولعلّها تهمة تشير إلى نوع من التشبّه أيضاً بالمدرسة الآلية التي ابتدعها الشاعر الإيرلندي ياتس، أي إنها لا تخلو من تغريب. لكنه بغير مبالغة من

قبل المعجبين أو الكارهين لا فرق، تطوّرَ إنشاؤه لدرجة أصبح متفرّداً ويُعرفَ به. كريهاً ورائعاً قاسياً وليّناً، عديم الشفقة، ورؤوفاً لدرجة أن جيلاً من الكتاب المحدثين حاول تقليده. وفي نهاية المطاف، اعتبرت أعمال جلال صدمة منعشة لقراء الأدب السياسي في إيران الحديثة، كون محتويات كتبه قد تضمنت نزعة مركبة، ينتهي عندها المتتبع لتلك الأعمال إلى كونها سلسلة معاينات يومية في حياة الكاتب، بعد أن استطاع جلال الكشف بدقة صارمة عن مأزم المجتمع الإيراني في تغيره المستمر، موفراً له الأداة النقدية الجريئة، وذلك بوضعه في المكان المناسب لسؤال الهوية، وباختياره بعد تردد طويل للمسار الذي اعتمد التراث الإسلامي في مقابل عالمية الحضارة الغربية. أخيراً إيقاظه روح النضال ضد هجمة الثقافة الغربية، خصوصاً بعد أن سادت بشكل واضح مستويات المثقفين(١).

لم يُعرَف عن جلال آل أحمد مزاولته لكتابة الشعر، غير أن اطلاعه على الشعر الإيراني الحديث اشتد وذلك أثناء المرحلة التي تعمقت فيها صداقته مع نيما يوشج. وقد دفعت به هذه الصداقة إلى الاهتمام بالشعر المعاصر الذي كان يقرضه أمثال يوشج، وأحمد شاملو وغيرهما من الشعراء الجدد. من جهة أخرى، عُرِفَ عن يوشج ريادته للشعر الحديث، بعد أن تطورت أوزان الشعر الفارسي على يديه، وكانت هذه الأوزان لا تختلف كثيراً عن أوزان الشعر العربي.

---

(١) M. Borojerdy. political culture in the Islamic republic, routledge 1992. p.35.

أمّا شعر يوشج فهو حافل بالموسيقى الداخلية، ينطلق منه نغم متواتر على إيقاع حالم، وغير مفهوم. لكنه يعتمد على تداعيات، وتصورات غير مترابطة ولا متجانسة. وقد أُطلِقَ على هذا النوع من الشعر اسم «السبيد» أو الشعر الأبيض. وهو لا يبتعد بأسلوبه كثيراً عن شعراء الحداثة العرب، وقد انتشرت أشعارهم خلال الستينات في العراق، ولبنان، ومصر، بل لعل أقربهما إلى الذاكرة بحسب مفكر إيراني هما السياب والبياتي[1].

نيما يوشج، والثنائي سيمين دانيشوار وجلال آل أحمد. تجاوروا سكنياً في بناية واحدة من أحد أحياء طهران. جمعتهم سهرات طويلة، ونقاشات حول الشعر ودوره مع زملاء آخرين، بالإضافة إلى مواضيع أخرى في الدين، والجنس، والسياسة، والثورة. لقد تجاوز اهتمام جلال الشعر إلى رغبة عارمة في ترجمة القرآن، وذلك في مرحلة متأخرة. وكان الهدف من الترجمة نقله إلى لغة فارسية سهلة. هذا المشروع راوده من غير أن يتحقق؛ ومن الدوافع إلى هذا المشروع، هو اهتمامه في الأيام الأخيرة بالمداومة على حضور الدروس الدينية. وذلك منذ شرع آية الله طالقاني يقيمها في مسجد هيمات من منطقة سيميران بطهران، مما كان يعني لدى المراقب، انشغاله هو الآخر بالدور المشابه لدور لوثر في ترجمته للتوراة عندما نقله إلى اللغة الألمانية؛ وبذلك انفتح باب الانشقاق الكبير في الكاثوليكية، فانسلّت من خلاله طموحات القوميين الذين ابتعدوا بدولهم الناشئة عن المركز

---

(١) محمد آذر في حوار معه. العهد٣٠، تشرين الأول، ١٩٩٨.

البابوي في روما. هذه الفكرة كما يبدو، شغلت العديد من رجالات النهضة. كما وكانت واضحة عند ميرزا علي أخوند زاده. بالإضافة إلى وضوحها عند علي شريعتي. أمَّا عند جلال أحمد، فلا يعدو أن الأمر من قبلنا كان استنتاجاً عامّاً، وقد لا يشير إلى ما نحن بصدده من تشبّه بالغربيين.

الهدف من ذكر العلاقة بين جلال، ويوشج هو إشارة إلى ما في الشعر الحديث من اختراق لعالم الأوزان الثابت، وبلغة محمد أركون إنما في الشعر الحديث تتم الثورة الأكثر راديكالية في الوسط العربي الإسلامي[1] وذلك منذ تخطي الشعراء النظام الخليلي، منطلقين نحو حداثة تتمحور حول أشكال التعبير الجديدة. وفي هذا المجال، لا تختلف تجربة الشعر العربي عن شقيقتها التجربة الإيرانية. فكلا التجربتين عبارة عن تأسيس لعالم ثقافي جديد بدأ يولد من رحم الماضي، وشكَّل الشعر رائده المغوار. فإذا ما عرفنا أن ملامح هذا الشعر قد انطلقت في الستينات أو ربما قبله بقليل، لأدركنا الدافع خلف نهوض الحركة الدينية في إيران. فهذه الحركة نشأت، وتبلورت نتيجة الخوف، وكانت منذ انطلقت تعبيراً عن رد فعل باتجاه أوضد الثقافة الغربية، والعصر الحديث الذي أصبح يفاجئها كل يوم بمفاجئة جديدة، فلا تعرف كيف تردّ عليه أو تتجاهله. وقد لاحظ المفكر والشاعر السوري أدونيس بعد نصف قرن من نمو الشعر العربي

(١) م. أركون. ل. غادريه. الإسلام الأمس والغد ص٢١٢.

الحديث[1]، أن الواضح، والأساسي فيها هو «تحرير الفكر وطرقه من أجل تحرر الكتابة» حيث يقوم «هذا التحرير ـ جذرياً وكلياً، من أنساقه المغلقة القائمة على الإيمان بوجود مبدأ أول أو أصلي يحدد الخير والشر، والحقيقة والباطل» أي إن الحداثة في الشعر ليست اختراقاً للغة فحسب، بل تدمير للكثير من المفاهيم التي لها علاقة بالدين والتراث. هكذا تبدو التجربة متشابهة في إيران، والعالم العربي، حيث لا يمكن فهم الحداثة، وردّ الفعل ضدها. إلاّ من خلال هذا المسار الجدليّ لعالم اللغة المميَّز بمفرداته الجديدة.

المثال والمرجع

تحولت الغادة الشيرازية سيمين دانيشوار، والتي تعرَّف إليها جلال في الباص إلى روائية معروفة في إيران، بالوقت نفسه كانت قد أصبحت زوجة له عاشت بجانبه لغاية وفاته. سيمين الكاتبة رسمت صورة عن زوجها نزحت بها بعيدة عن وسائل علم النفس المستعملة، وأساليب التحليل، فاختلفت بذلك عما رسمه له خاله آية الله محمود طالقاني، وذلك حين مال إلى كون الدافع في إلحاد جلال، واعتناقه للشيوعية ناتجين عن صرامة الأب، وذلك منذ فرض الأخير على الطفل إسلاماً متزمتاً، وكان قد مارسه عن طريق التخويف، والترهيب، والإكراه، بالوقت نفسه، ابتعدت سيمين دانيشوار عن الصورة الأخرى التي أتَتْ على يد حميد ديباشي، وكانت تلك الصورة

(١) أدونيس الهوية وأسئلة الحداثة. المسألة القومية على مشارف الألف الثالث. ص٧١.

تقوم على إبراز الأوضاع النفسية التي عاشها جلال خلال مراحل الطفولة، نستنتج من هذه الصورة أن هذا الضغط هو الذي حصره بين مطرقتين، مطرقة الأب، ومطرقة الشاه، كرمزين ينتميان إلى العصر الأبوي الذي ما زال مسيطراً على العائلة الإسلامية، وعلى الدولة بجيشها ومواردها. إن أوضح صورة عن هذا الأب هي التي رسمها نجيب محفوظ في روايته «زقاق المدق» شخصية أسماها رضوان الحسيني[1]. هذه الشخصية كانت تستبدّ بالزوجة والأولاد، وكان «مؤمناً صادقاً، ومحباً صادقاً، وجواداً صادقاً.

ومن عجب أن يكون هذا الرجل ـ الذي طار صيته بالخير والجود كل مطار ـ حازماً حاسماً وعلى فظاظة وحرص في بيته... يفرض سيطرته على المخلوق الوحيد الذي يذعن لإرادته، ألا وهو زوجته» فإذا كان رضوان الحسيني هو صورة الأب في المجتمعات الإسلامية، فإن أمثال الشاه رضا والشاه محمد كانا نتيجتين طبيعيتين للسلطة الأبوية كتعبير مهم عن الثقافة الشعبية السائدة. ويقول حليم بركات إن الأب التقليدي «يحتل قمة هرم السلطة في العائلة فيتوجه إلى أفرادها بالأوامر والنصائح والإرشادات والتهديدات، بينما يتوجهون إليه هم بالاستجابة والتأكيد على الطاعة والاحترام.. بكلام آخر يتعامل الأب التقليدي مع أفراد أسرته من فوق على أنهم عيال يحتاجون باستمرار إلى حمايته وقيادته في عالم صعب يهدد حقوقهم باستمرار. وينسب إلى هذا الأب عادة صفات متناقضة، فهو من ناحية رؤوف محب،

(١) انظر. حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. دراسات الوحدة العربية ص١٨٠.

عادل، غفور، رحيم، جليل، كريم، ودود، مانح. . . كما يوصف من ناحية أخرى بأنه جبار، قاس، سريع الغضب، صارم في عقابه، مخيف لا يرحم، متسلط لا يقبل الجدل، مهيمن، متكبر، قهار، ولي، منتقم، متعال، مانع»[1]. وإذا ما لخصنا هذين الموقفين المتناقضين لصورة الأب، حصلنا على النتيجة المتوخاة والوحيدة لصورة الطاغية المعروفة عنه بالمستبد العادل. غير أن سيمين دانيشوار بوصفها للدوافع، كانت قد نأت عن هذه الصورة التي لمَّح إليها ديباشي، بابتعادها عما ذكره الأخير. إضافة إلى طالقاني أيضاً. فاعترفت أن زوجها كان مؤمناً في البداية. أمَّا التغيرات الأساسية التي دفعت به بعيداً عن نزعته الأولى فهي ناتجة عن تأثره بالكتابات الماركسية، وذلك منذ أن وفّرت له في لحظة تفتحه غذاءً روحياً، وكان بأمسّ الحاجة إليه. بهذه التطلعات المتمردة كان على الماركسية أن تكون مختلفة، مقارنة بثقافة الشريحة المتدنية من رجال دين، وغيرهم، والتي كانت تطرح فكراً جامداً آنذاك. وذلك، قبل أن تتطور من خلال كتابات الإسلاميين أمثال مهدي بزركان، ومحمود طالقاني، وعلي شريعتي، وغيرهم من النخب الليبرالية، واليسارية، والثورية بعد أن ربطت هذه المجموعة بين الحضارة الحديثة من جهة، والجذور الإسلامية من جهة أخرى، معتمدة على المنطق والحجة والبرهان. عدا ذلك، لا شيء آخر، كما أشارت سيمين دانيشور. ينتج عن هذه الصورة الأخيرة أنها كانت الأقرب إلى الحقيقة، ربما

(١) المصدر السابق ص١٨٠.

لاعتمادها على صورة أخرى كان جلال قد عبّر بها عن نفسه حين ذكر الأسباب، والدوافع التي ساهمت في نضجه، ثم دفعت به إلى اعتناق الماركسية. وهذه الأسباب لم تختلف كثيراً عما ذكرته السيدة دانيشوار من جانبها، فقال مشيراً إلى نفوذ الكتاب الوطنيين، خصوصاً في المجالات التي مارسوا فيها النقد الفلسفي ضد الدين. أخيراً يعود لبعض هؤلاء، فيذكر على رأس القائمة تأثره بأحمد كسراوي القومي والليبرالي البعيد عن الماركسية، مما يشير إلى قوس من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ساهم في إغناء ثقافته. يذكر أيضاً مسعود ديهاتي، وبشكل خاص مطبوعة دنيا التي كان أول من أصدرها تقي آراني، والتي كان يكتب فيها وساهم في إدارتها فيما بعد د. إحسان طبري صاحب المؤلفات المشهورة في الفلسفة والسياسة والاجتماع. وكانت تحت إشراف حزب توده. وتصدر فصلية لانتفاخ أعدادها بدراسات مكثفة يقوم بها ثلة ناجحة من المفكرين المعروفين باتجاهاتهم المادية في ذلك الوقت. أمّا كتابات هؤلاء من حيث تأثيرهم الواضح على جلال آل أحمد، فلا تعدو أن تكون عبارة عن صورة مصغرة لما كان يحصل عل الصعيد الثقافي آنذاك. وقد وصف م. إي. شهابي[(١)] على لسان مهدي بزركان عندما كان يدرّس في جامعة طهران، وذلك في منتصف الأربعينات وما فوق. أي لغاية وصول مصدق إلى رئاسة الوزراء. يصف بزركان دور الشيوعيين من أعضاء حزب توده أنهم قد جعلوا من حرم الجامعة قلعة لهم «كنا محاصرين من كل الجهات»

(١) M.E. Chehabi. Iran's political & religiouse modernism p.118.

وهذا ما يشير إلى كون المناخ الثقافي في الأماكن التي يتكاثر فيها المثقفون والجامعيون هي بحكم المغلقة وتحت سيطرتهم. وكانت مطبوعات الحزب، خصوصاً «دنيا» قد دفعت بالفكر الماركسي إلى أن يصبح في مركز الهجوم على الفكر الديني من جهة، وعلى الفكر القومي الذي كان يشجعه القصر من جهة أخرى. كان جلال إذن، من ضمن ما أصبح معروفاً بالموجة العريضة الزاحفة بقوة كما وصف من خلالها تطوره، وكما فعلت بالوقت نفسه سيمين دانيشوار. وبهذا عبَّر جلال عن الثقافات القومية والدينية والغربية، أي الثقافات الثلاث التي عرفتها إيران، خلال تاريخها الحديث.

خطوات في الفراغ

بوجود هذه الحصون المتقابلة من التحزب الفكري ما سوف يساعد على دفع الخلاف بين الثقافات الثلاث ليكون مثمراً، وذلك بعد أن وصلت في نزاعاتها إلى حدودها القصوى. ولعل وصول الدكتور مصدق إلى رئاسة الوزارة، كان بحد ذاته تتويجاً دراماتيكياً ختم عصر الغليان الذي استمر اختماره بطيئاً في البداية، أي منذ فتوى تحريم التبغ، والأزمة الدستورية التي أعقبتها، إذ على هذه الخريطة المتشعبة منذ نصف قرن، أضاء حميد ديباشي الموقع الذي لعبه شخص آخر، وكان عضواً في الحزب الشيوعي الإيراني هو خليل مالكي، وكان واحداً من المثقفين البارزين. وذلك منذ أنهى دراسته في المانيا، وسجن في أيام الشاه رضا، فاعتبره روي مطاهيدي الأب الروحي لجلال آل أحمد، لما له من تأثير واضح عليه، وقد تميَّز كل منهما

بالفردية المفرطة، وبالاستقلالية التي كانت تمنعهما من الانضباط في حده الأدنى داخل نظام الحزب الشيوعي، فكانا دائماً على هذا الأساس من المطالبين بالديمقراطية داخل الحزب[1]. وقد عُرِفَ عن خليل مالكي بمواقفه العدائية من الستالينية.

وعن مالكي أيضاً، وضع المفكر في الشؤون الإيرانية مايكل فيشر، خليل مالكي إلى جانب عبد الرحمن طالبوف، وحيدر آمو أوغلي، وعلي أكبر ديهكودا، أي ضمن خانة اليسار الوطني، معتبراً خليل مالكي أهمّهم. مع أن هؤلاء. كما يشير فيشر[2]، انتهوا إلى فكرة جغرافية عن موقع العالم الثالث كمركز محتمل للثورة العالمية، وإلى نزعة «إرهابية» أو فدائية تمور بالعنف، فكانوا بمواقفهم مخلصين للمناخ السائد الذي كان يدفع بالثوريين في اتجاه حروب العصابات المستوحى أغلبها من تجارب الصين، وكوبا، بالإضافة إلى الفيتنام فيما بعد، والتي كانت تستنزف الولايات المتحدة بدفعها أقوى الجيوش من حيث التدريب، والعتاد إلى الهزيمة الماحقة.

بعد أن خرج خليل مالكي على إثر خلاف نظري من صفوف حزب توده، انضم إليه جلال آل أحمد، ومعهما مظفر بقاعي. وكان الدافع إلى خروجهم كما يبدو، وهو إحساسهم بالولاء المزدوج، إذ بات من المؤكد أن الحزب يواجه أزمة سياسية عام ١٩٤٦. فالحزب كان في الواقع مدافعاً عن سياسة ستالين، وذلك حين رفض إنقاذ

(١) R. Motahidi. The Mantel of the prophet. p.189.

(٢) M. fisher. Iran religiouse establishment. p.86.

حكومة أذربيجان المنتخبة من قبل الشعب، ممّا أضعف موقف الحزب بسبب من استسلامه، وتبريره الواضحين لنهج السياسة السوڤياتية. هذا الاستسلام، إنما كشف برأي المجموعة مالكي ـ آل أحمد الموقع الانتهازي لدور الحزب على الصعيد الوطني، كما وعرض المبدأ الأُممي للشك في فائدته. إذاً، فقد غادر الجيش الأحمر الذي دخل في الأصل لحماية الجمهورية الشعبية، وتحت ضغط الحلفاء، ترك خلفه جمهورية عزلاء سرعان ما سحقتها جيوش الملك الشاب الذي كان يأتمر بأوامر الإنكليز. بهذه النتيجة، لم يعد ثمة ما يضاف إلى المشهد الذي عززه الشيوعيون، ودافعوا عنه كعادتهم. إذ ليس بإمكان الاتحاد السوڤياتي الاصطدام بدول الحلفاء بعد أن خرج من الحرب مستنزفاً، ولكن بكثير من الغنائم جعلته يتبوأ المركز الثاني عالمياً. فالحكمة إذن، تتطلب أن لا يعرّض مكاسبه للخطر، فهي أولاً وأخيراً مكاسب للطبقة العاملة العالمية، وعلى العمال الإيرانيين أن يفتخروا بهذه المكاسب حتى لو كانت على حساب مصلحتهم الآنية. إن هذا التعارض في الموقفين، كان بدون شك، سببه العلاقة المبهمة أيضاً بين الوطنية، والأممية، وأيهما أحق بالولاء. فالحساسية الشعبية لدى الإيرانيين، كانت دائماً تتصدرها المخاوف التاريخية من التوسع الروسي في الأراضي الإيرانية. ونتيجة لهذا الواقع، لم يعد مهمًّا كون الروس بيضاً أو أنهم قد أصبحوا حمراً. فالمخاوف ما زالت تتحكم في المجرى العميق لاختيارات الشعب الحقيقية. مجموعة مالكي ـ آل أحمد، لم تتردد طويلاً في الاختيار، شأنهم شأن الناس العاديين كما تبين، إذ لم ينقض عدد قليل من السنين، أربع أو خمس، حتى

انضموا إلى الموجة التي قادها مصدق، بعد أن هددت حكومته الشرعية هرم الاحتكارات البريطانية التي كانت تسيطر على صناعة النفط الإيرانية، وتسويقه. بموقفهم الداعم لحكومة مصدق الثورية إنما كانوا قد تخطوا السياسة المترددة للحزب الشيوعي، والتي كان يمارسها خوفاً من زعزعة المعادلات الدولية التي راح ستالين يحافظ عليها بكثير من الدقة. بينما كانت بنظر مصدق لا تحتاج إلى غير إرادة الشعب الإيراني، هذه الإرادة كانت قد توجت تاريخاً طويلاً من النضالات الشعبية، وبحسب العديد من المؤرخين، لو انتصرت ثورة مصدق في تفكيك القبضة التي كانت تأسر إرادة الإيرانيين، واقتصادهم، لما كان هناك من دافع لقيام ثورة ١٩٧٩ الأخيرة.

من جهة أخرى، وبدلاً من أن يقف الشيوعيون إلى جانب مصدق، وقفوا ضده باعتبار تأميم النفط «آخر ورقة بيد الاستعمار، وأنهم يستهدفون إغفال عامّة الناس والتغرير بهم»[١]. وهكذا انطلاقاً من هذه النظرة «عارض حزب توده مشروع تأميم النفط، حتى إنه ذهب إلى وصف إلغاء اتفاقية نفط الجنوب بأنها (خدعة وعملية مستحيلة مؤكداً على أن مثل هذه الخطوة لا يمكن تحقيقها إلاّ حينما يستولي حزب توده على السلطة)»[٢].

أمّا الحركة الإسلامية، فلم يكن موقفها بأفضل من موقف الشيوعيين باستثناء آية الله كاشاني، علماً أن الأخير استمر في المرحلة الأولى مؤيداً لسياسة مصدق، غير أنه خضع عام ١٩٥٣ لنواب صفوي

(١) (٢) محمد علي حسين، سقوط حزب توده. ص٢٢.

ولضغط «فدائيين إسلام» الذي كان موقفه مشابهاً لموقف المؤسسة العلمائية التي كان يشرف عليها آية الله بوروجردي، وبسبب التهديد الشيوعي الوهمي اعترض رجال الدين على سياسة الحكومة، فحرَّض آية الله بهبهاني جماهير الشطر الجنوبي من مدينة طهران لصالح الشاه، مما ساعد في قيام الجيش بتحركه ضد حكومة مصدق الشرعية، ومن غير هذه العوامل التي ذكرناها، ما كان باستطاعة المخابرات الأميركية أن تنجح بانقلابها؛ أمّا الثمن الذي حصل عليه رجال الدين كما يذكر أدوار مورتيمر، فهو المزيد من دعم حكومة الشاه لهم: فازداد عدد التلامذة في قم من ٣٢٠٠ عام ١٩٥٢ إلى ٥٠٠٠ عام ١٩٥٦، كما ازدادت ساعات الدراسة والمحاضرات، وانتعشت المدينة وعاد إليها وزنها السابق[١]. أمّا حركة تسيس رجال الدين فكان عليها أن تنتظر موت بوروجردي التي لم تتأخر كثيراً ولغاية الآن، أي بعد انقضاء أكثر من عقدين على استتباب أوضاع الحكومة الإسلامية في إيران، لم ينل مصدق حقه من الاعتراف الكامل بدوره الوطني، وبسبب من هذا الإهمال، أشار أبو الحسن بني صدر في كتابه «دوري لأتكلم» إلى كون الإمام الخميني لم يكن يضمر لمصدق أيّ حب[٢]. أمّا الأسباب، فهي غير غائبة عن عيني المراقب الحصيف لأحداث تلك المرحلة، لكن ما عساها تكون؟ عندما تتساءل سوسن سياواشي، سوى أن مصدق كان قد آمن بفصل الدين عن السياسة، وكان علمانياً

(١) Edward Mortimor. Faith & power. F.F. 1982. p.313 - 314.

(٢) Aboul Hassan. bani sadar. my turn to speak. p.138.

حتى العظم[١]. أمّا مصدق الذي وصفه الكثيرون بأنه أفضل رجل سياسي عرفته إيران في تاريخها الحديث، فقد انتهى على يد قوات الانقلاب المضاد إلى زنزانة سجن منفرد ارتفاع الماء فيه لمستوى خصره، جعلته يعاني من أثرها إلى أن مات متأثراً بداء الروماتزم.

التغرُّب الحزبي

وصل جلال آل أحمد بجهوده العملية، والفكرية، ومن خلال تنظيمات الحزب الواسعة إلى اللجنة المركزية لحزب توده، وذلك قبل أن يغادره بصحبة خليل مالكي ومظفر بقاعي. كان ذلك في عام ١٩٤٦ عندما أصبح جلال مسؤولاً عن دائرة المطبوعات التي كان يصدرها الحزب. وذلك بإشرافه المباشر على ماكينة الحزب الدعائية التي كانت تنشر «التغريب» الإيديولوجي على الشعب. وهو تغريب آخر بالمعنى المقابل أو المناقض للتغريب البرجوازي الذي كان الشاه يشجعه.

لعله وجد في هذا التناقض بين التوجهين عزلة الشعب الإيراني الذي ازداد بعده، وتقوقعه عن هاتين الماكينتين الدعائيتين. ذلك أن الطرف الثالث الذي بقي الشعب على علاقة واضحة به هو الشريحة الدينية، وكانت لها ماكنتها الدعائية أيضاً، وهي مؤلفة من مئة ألف مسجد، ورجل دين موزعين في كل مكان، وخلفهم تراث كتابي، وشفهي يمتد عميقاً في تاريخ الإيرانيين إلى ألف سنة، بالإضافة إلى

(١) Sussan. Siawashi. Libral Nationalims in Iran. p.94.

لغة مشتركة ليسوا بحاجة إلى جهد كبير لاستيعاب الناس لها، ناهيك بقداسة هذا التوجه النابع من غموض السؤالين الفلسفيين عن هدف الكون، ودور الإنسان فيه، والتي فشلت الإيديولوجية الأولى ثم الثانية المتغربتان في الجواب عنهما، وهذان السؤالان لهما فعل السحر على الذهنية الشرقية التي بقيت أسيرة التراث «الغنوصي» بحسب داريوش شايفان.

على إثر هزيمة مصدق، والمشروع الذي آمن به جلال، أصابه ما أصاب كل مثقف وطني من صمت وكآبة. غير أن صمت جلال حوّله نحو الكتابة، وكعادته كانت الكتابة تحتاج إلى عزلة، وقد فُسِّرَ اعتزاله بأكثر من معنى، غير أن الطاغي من بين المعاني هو إحساسه باليأس المزدوج. اليأس من الغرب عموماً، وذلك منذ تورطت الولايات المتحدة، واستخباراتها في عملية خلع مصدق. وحكومته الوطنية. ثم أخيراً اليأس أو خيبة الأمل من سياسة الاتحاد السوفياتي الأممية. إن هذا اليأس المزدوج بات المشكل الأساس الذي تبوأ مركز الصدارة في أحاسيس جلال، وكان دافعاً له كما يبدو، لاتخاذ موقفٍ قاسٍ في نقده لأسس التغريب الثقافي، بالإضافة إلى انهبار نصف مجموع «كعباته الأربع»[1].

لم يعد سراً بنظر جلال، أن القطبين المذكورين، قد أصبحا من مصدري الآلة، والسلع، والتغرّب الحضاري إلى مجتمعات العالم الفقير. بهذا المعنى كان جلال قد أشار، وذلك بعد انقضاء أقلّ من

---

(١) أوراق جلال آل أحمد كشف عنها شقيقه شمس بعد وفاته.

عقدين على معاناته الأولى بـ: أن الغرب لم يعد يعني أوروبا الغربية وحدها، بل أصبح يعني الاتحاد السوفياتي مثلما يعني الولايات المتحدة، لا فرق بين نظام رأسمالي، وآخر شيوعي. فالأمم الصناعية حوّلت المواد الخام إلى مصنوعات صالحة للاستهلاك، وعلى قدر من التعقيد. هكذا أصبح من مصلحة هذه الأمم أن تبيع، بالإضافة إلى مصنوعاتها، المتاجرة أيضاً بالخرافة، والعقائد، والموسيقى، والآداب، وذلك من أجل أن تبقى تلك الشعوب الفقيرة مستهلكة[١].

وفي مكان آخر، لم يخرج جلال عن الفكرة التي توصّل إليها، وذلك عن طريق الإحساس باليأس المزدوج. فالغرب بالنسبة له لم يعد فكرة سياسية أو جغرافية، بل مجرد علاقة نفعية تحركها دوافع اقتصادية، ومن خلال هذا الاكتشاف، أراد من الثقافة الإيرانية أن تعود إلى بيئتها، وكأن لا علاقة للمثقفين بمكان نشأتهم!! لذا، وضع المسؤولية على أكتاف المثقفين، باحثاً من جانبه عن مكمن الأزمة، ومن أين ينطلق. عندئذٍ وجد الجواب في إحياء «الشيعية» كثقافة شعبية، وهي بمتناول الإنسان العادي كأفضل دواء لمواجهة وباء التغرب الحضاري. كما وجد في رجال الدين والعلماء الشيعة حراساً لهذه الثقافة الوطنية، فهؤلاء إذن، مؤهلون لدور وطني أكثر من دور المتغربين الذين لديهم جواب عن كل ما هو غربي، من غير أن يعرفوا شيئاً عن ثقافة شعبهم[٢]. غير أن الجواب ليس بهذه البساطة التي تبدو

---

(١) Jalal Ali Ahmad. Occidentosis. Aplague from The West. Irans. R. Campbell. 1978. Berkeley. Mizan press 1984. First chapter.

(٢) M. Borojerdi. political culture in the Islamic republic. Routledje 92. p.37.

جلية وواضحة هنا. ومن خلال الاطلاع على أفكار جلال أحمد، ينقسم رجال الدين إلى قسمين، القسم الأوسع، ما زال مستغرقاً في سلفية طاعنة في السن، ولم يعد له مكان في العالم الجديد الذي يتبرعم من خلال عملية التلاقح الجارية مع الحضارة الغربية. أمّا الجزء الأقل عدداً من شريحة رجال الدين، فهم الأكثر فاعلية، وهم الذين يُتأمل منهم دوراً أكثر إيجابية، بل لعلهم بهذا المعنى هم الشريحة المشار إليها من قبل شقيق جلال على أنهم قادة الثورة الإسلامية، والذين قاموا بالعبء الأكبر من عملية إنجاحها. إضافة إلى الجهد التنظيري في مواجهة الآخرين، وبوضع اللمسات الأخيرة على هندسة اللوحة النهائية لخريطة الدولة الإسلامية.

كان يوجد بمقابل رأي شمس آل أحمد آراء معترضة، وكان الشقيق يعمل على تقريب وجهة نظر جلال الأخيرة من خط السلطة، ومن أفكار المدرسة الدينية التي استولت على الحكم؛ لكن بعض كتابات جلال كانت بالمقابل ضد السلطة وتعود إلى سنوات ما قبل الثورة وقد تنازع حول فحواها فريقان. غير أن الجدل القائم حول ما كان يرمي إليه جلال ما زال جارياً، ولم يتوقف لغاية الآن.

بناءً على هذا الأساس، لن يكون من الصعب غربلة أفكار جلال التي لها علاقة بتقييمه لرجال الدين ودورهم؛ فنقده لهم كان أقل حدة، ولا يكون الدافع إلى مثل ذلك النقد ما سوف يجعله مشبوهاً بانقضاء الزمن وليس نابعاً من «لوثة» التغريب، أو كره الذات، أو الإلحاد أو الانتماء إلى ديانات الأقليات.

وفي بعض أعمال جلال عقب الحرب الكونية الثانية، أكثر من توجه واضح إلى نقد الدين، أو المؤسسة الشيعية، إلاّ أنه كان دائماً هناك فرق بين النقد الموضوعي المنطلق من انتماء إلى الشعب المتدين بفطرته، والنقد المتغطرس المنطلق من انتماء واضح إلى حضارة أجنبية يدعمها القصر الملكي، ويستمد غذاءه من الاستعمار. لعل جلال كان أكثر نضجاً كما يبدو، فانطلق من التوجه الأول، وكان بذلك على العكس من توجه صديقه القديم أحمد كسراوي الذي استفاد من تجربته، وذلك على الرغم من عمق القضايا التي ناقشها الأخير. ولعله لم يكن جلال وحيداً في هذا المضمار، فالمناخ الثقافي كان مشحوناً بهذا التوجه الذي يلتقي عنده عدد واضح من التأثيرات: منها ثقافة البرجوازية الغربية المعارضة للمسيحية، والكهنوت. ومنها ثقافة الموجة الماركسية التي عبَّرت عن نفسها بانتصاراتها ضد النازية، وبالحركات النقابية والعمالية في العالم الرأسمالي، إضافة إلى الثقافة القومية التي نزعت باتجاه العودة إلى ما قبل الإسلام، والعمل على إحياء التراث الوثني القديم. أمّا السبب الرابع، فكان تخلّف رجال الدين أنفسهم، والمؤسسة الكسولة التي تراجعت عن أن تكون جزءاً من العالم المعاصر، فجلبت على نفسها تهمة القوقعة، وإهمال العالم الحديث لها. غير أن السبب الموضوعي كما يبدو، ولعله الأخير، فهو موجود في الهوة العميقة التي أصبحت تفصل المجتمعات الإسلامية عن مثيلاتها في الغرب، وهذه الهوة لم يعد من السهل قطعها أو ردمها. من هنا يأتي جواب الذين دعموا الشاه في توجهه نحو اكتساب حضارة الغربيين، فهؤلاء ـ على الأقل ـ وجدوا مشروعاً

ينقذهم من مناخ التخلّف الذي اكتشفوا أنفسهم محاصرين بداخله، وكانت نظرتهم تنطلق من كون الدين، ورجالاته، هما السبب الأول والأخير في تخلّفهم، وإلاّ لماذا يقف الدين برموزه ضد كل ما هو جديد؟ وبالوقت نفسه لا يحمل أيّ مشروع من أجل التقدم، والتغير، بل على العكس، فكل ما يقدمه عبارة عن عودة إلى مشروع قديم لم يتحقق عبر التاريخ إلاّ على يدي نبيّ معصوم.

الوجه الآخر

نتج يأس جلال آل أحمد كما يبدو من فقدانه الأمل بالغرب، وذلك على الرغم من ليبراليته، كما نتج عن فقدانه الأمل بالشرق الشيوعي، وما تنطوي عليه الماركسية من عدالة اجتماعية وعداء للاستعمار. إن بإمكان المرء اكتشاف التقصير الواضح لدور البرجوازية الناشئة، والملتفة حول العرش، والمتصالحة مع الإقطاع. كما وبإمكانه اكتشاف الدور المقصّر للطبقة العاملة التي يدّعي حزب توده تمثيله لها، فالأولى والأخيرة، معاً أو على حدة، كانتا عاجزتين كل العجز عن قيادة الأمة الإيرانية بعيداً عن مصالح الدولتين الكبيرتين ونفوذهما. فالشاه في قضائه على شرعية حكومة مصدق بالتعاون مع الولايات المتحدة كدولة أجنبية، يكون مارس الخيانة ضد الأمة، كذلك مارس الحزب الشيوعي باسم الأممية، والطبقة العاملة الإيرانية الخيانة أيضاً مضحياً بمصالح الذين يدعي تمثيلهم. أمّا الفكر الإيراني الحديث الذي يشيّعه مثقفون انتموا إلى جميع الاتجاهات من يسار ويمين، فقد وجده جلال فكراً سلبياً، وذيلياً، وتابعاً هو الآخر، وغير

مستقل. وهو الذي عاينه، وعايشه عن قرب، مكتشفاً من خلال نتاج المفكرين أنه عبارة عن فكر متغرِّب، وأن جذور هذا الفكر لا تنمو في تربة الشعب، ولا تتحرك في مناخ البيئة المحلية، وأنه بهذا المعيار القيمي لا وزن له. فكر هجين وينتمي إلى بيئات وشعوب أخرى، أي إلى حضارة مختلفة. وكان جلال بذلك الطرح، قد نقل النقاش السياسي إلى مستوى آخر كان هو رائده بدون شك، فهو على هذا الأساس من أوائل المفكرين الذين تساءلوا: كيف يكون للفكر الإيراني جذور فيما السياسة التعليمية تتهرب من تاريخها الإسلامي؟ وذلك إما بالقفز فوقه أو بالانتماء إلى مناهج التعليم الغربية. والسبب هو كون السياسة التعليمية في إيران ليس لها جذور وطنية لتعود إليها أو لتهتدي بها. لذا استطاع جلال أن يكتشف أن الهدف الأخير للتعليم في إيران هو في تحقيق التغريب الكامل[١]. ناهيك بربط الثقافة العامة للشعب الإيراني بالمركز الأوروبي، بل ربط كل شيء آخر بالغرب من علم وفن، وأزياء، وعادات، ورياضة، وتقاليد. مع العلم أن هكذا خطوة ـ أو خطوات ـ قد لا تتحقق إلاّ باقتلاع كل ما يمتّ إلى تاريخ الإيرانيين بصلة، من علوم، وفنون، وأزياء، وعادات، وتقاليد دينية ووطنية. أي عن طريق محو العالم القديم الذي نشأت على أساسه شخصيتهم الوطنية، وذلك ببتر الماضي كعضو حيّ بالمقصلة التي استعملها مصطفى كمال في الجسم التاريخي لتركيا فاصلاً بين الرأس والجسد. مع ذلك، لم ينقلب جلال بميكانيكية ضحلة إلى الجانب

---

(١) J.A. Ahmed. Occidentosis, Irans. R. campbell. Mizan press. p.112.

الآخر من المعادلة. بل لعلّ في تساؤله بعض القلق، إن لم نقل وعياً تلوّنه حيرة واضحة. فإذا كان التعليم الرسمي يقود جموع الإيرانيين إلى التغرّب الثقافي، أي إلى عملية إفراغ ذواتهم من دواخلها، ثم إعادة شحنها بما يلائم حضارة الاستهلاك الاستعمارية، فهل يكون التعليم الديني الذي خبره جلال في الماضي أفضل؟

بالطبع لا.. فقد وجده جلال أنه عبارة عن مصنع لإعادة إنتاج «المومياءات المحنطة» لا شك أن البعض لا يرى غير اللونين الأبيض والأسود. إن هذه الشريحة التي تريد أن تقفز بسرعة لاقتناص الجواب الديني، قد تنخدع بما تنطوي عليه اختياراتهم على الصعيدين الديني والوطني، أي إنهم في النهاية لن يقدموا ثمراً مفيداً، لا للدين ولا للوطن، اللهمَّ سوى أحلامهم القاصرة. إن هذا الحماس هو نتيجة قصر نظر، فالمدارس الدينية كانت ولا تزال موجودة في السابق، ولم ينتج عنها شيء يذكر، وذلك قبل أن يغزو الغرب المزدهر بلاد المسلمين ناشراً حضارته الجديدة، فماذا كانت النتيجة؟ هل خرجت من عندنا مدام كوريه، أو فورد، أو أينشتين أو حتى صناع مسامير أو أحذية متطورة؟ فقط رجال دين، وهم بعشرات الآلاف!! وكان دور هؤلاء أن يُنشئوا مواطنين على شاكلتهم أصحاب لحًى وحملة مسابح. إذاً، لا تكفي طهارة رجال دين لم يتلوثوا ببهجنة المدنية الغربية، وهل تكفي الطهارة كمشروع بديل بمقابل ما يطرحه الشاه؟ وعلى الرغم من أنهم ما زالوا بعيدين عن أنفاس الغرب الملوثة، وهذا صحيح[1].

---

(١) المصدر السابق ص١١٢.

فلماذا كل هذا العناء؟ وفي هذه التساؤلات إضاءات جيدة ومفيدة، فمن الواضح أن هذا النمط من التعليم الذي يقوم به رجال الدين، لا بدّ أن يعيد تكرار النماذج والأنماط نفسها: وهذه المرة بإنتاج جحافل من ملايين البشر تجيد فقط قراءة القرآن، وتفسيره، بالإضافة إلى الفقه وغيره، وقد ينتج عن هذا الكم الهائل عشرة أو عشرون من أمثال مولا صدرا الشيرازي، أو النائيني، أو البوروجردي أو الخميني، وهم رجال عظام. لكن ماذا بعد؟ لا شيء آخر، فالمناهج القديمة ما عادت تختلف بالشكل أو المضمون عن مشهد المقابر القديمة، وهذا الأمر لا علاقة له بجوهر الدين أو رسالته. أمّا القائمون على تدريسه فقد أصبح دورهم أيضاً لا يتعدى دور حراس المقابر وإعادة إنتاج المومياءات. لا شك أنه وجد من يقول العكس، فجلال لم يعش بما فيه الكفاية، وعلى الأقل، كان بحاجة إلى عقدٍ إضافي من السنين لكي يشهد جلال على الثورة التي نهض بأعبائها رجال الدين وقد مسحوا عن وجه إيران نصف قرن من التغرّب، والتبعية الحضارية المزيفة. مع ذلك يبقى السؤال معلقاً لدى البعض وهو هل كان سيعترف لهم جلال بما قاموا به على أنه امتداد للتعليم الديني الذي لا ينشىء غير «المومياءات؟ علماً أن المومياءات لا تنشىء ثورات، ولا تحض على الشهادة!!..

الحضارة الاستهلاكية

ما الذي كان يبحث عنه جلال آل أحمد، وهو ينظر إلى ظاهرة الابتعاد عن الدين والتراث من قبل الأجيال الإيرانية الصاعدة، فيراها تنضم قافلة بعد أخرى إلى عالم المظاهر والثقافة، والأزياء، والفنون

الوافدة من الغرب، مروِّجة في طريق انتشارها السلع والمصنوعات، والآلات التي يجهد الناس من أجل اقتنائها لا لاحتياجهم إليها كما يتصورون، بل لكون هذه الاحتياجات قد أصبحت تُفرَض من قبل السلطة نفسها. فقبل أن توجد هذه السلعة لم يكن قد فكر فيها أحد، كذلك هي الأفكار، والعقائد، والنظريات، والخبراء، والمشاريع، فقد أضحت كالسلع وتعني أن من يمتلكها يكون قد امتلك ناصية الحداثة، واقترب من نادي الأقوياء، إن لم يكن قد انضمّ إليهم. لذلك فإن الخوف هو في التردد من كيفية الوصول إلى الأهداف المبتغاة، وأي السبل يجب اتخاذها. أهي في الطريق نفسها التي سلكها الغربيون في الماضي؟ أتكون في القفز من فوق المراحل التاريخية؟ أيوجد أسلوب خاص وطريق مختلفة لكل شعب؟ أتكون من خلال الرأسمالية؟ أو الشيوعية؟ أو النازية؟ أو الاشتراكية؟ وهكذا نرى أنها أفكار معروضة كالسلع. فالشعوب الغربية تطورت من خلال تاريخها، وتراثها، وأديانها. وها نحن نرى الآن أن بين الأصالة، والحداثة تاريخاً طويلاً عندهم هو الذي نطلق عليه اسم الحضارة الغربية. هذا هو المشهد الذي راح يعاينه جلال عندما وجده يختلف عن المشهد الإيراني، ذلك لأن المشهد الإيراني، بدلاً من أن ينمو على خلفية من حضارة ينتمي إليها، راح يتسلق جداراً لحضارة أخرى، وهو عبارة عن ملكية تاريخية لشعب آخر، فهو إذن يتصرف كلص يسطو على إرث للآخرين؛ وفي هذه الحالة يجب على الإيرانيين أن يعلموا، إما أنهم مدركون لدورهم هذا، أو أنهم يتصرفون من خلال سوق سوداء واسعة يعود ريعها للمافيات التي

تعمل على تبييض الأموال، وهم مجرد ضحايا لسوق العرض والطلب لا غير. وفي هكذا سوق، لا وجود للقيم والأخلاق والحضارات ولا لشخصية مستقلة نابعة من تاريخها.

إن ما لاحظه جلال، هو كون الإيرانيين لديهم رغبة واضحة في الحداثة، بل لعل هذه النتيجة، هي التي أخافته، والسبب أن الإيرانيين قد ابتدأوا من تاريخ غير محلي. فالهجنة تأتي دائماً من هذا الخلط، الخلط غير الواضح بين نمو الجذور في التاريخ، وبين استعارة البراعم التي تنتجها الجغرافيا، ففي الأولى تكون امتداداً عضوياً، بينما في الثانية اصطناعية وعملية انتقال ميكانيكية؛ وكانت إيران تنمو على العكس من القاعدة الطبيعية لنمو الحضارة، شعباً طفيلياً يعيش على هامش عمل الغير، وإبداعه، مما يجعل من الإيرانيين شعباً متلقياً لا علاقة له لا بالحضارة الغربية التي يتلصص عليها من أجل سرقتها، ولا بالحضارة الإسلامية بعد أن يكونوا قد ساهموا بموتها عن قصد، وذلك بخروجهم منها أو بلجوئهم إلى غيرها. وبذلك تكون الحضارة كطفل ينمو منتمياً إلى أبوين بدلاً من أن تكون الحضارة لقيطاً.

حسناً من أين نبدأ؟

لا شك أن جلال كان يجد في الثقافة الواعية دوراً نقدياً هي كدور المعلم في الكشف والإضاءة؛ غير أن النتيجة عنده كانت مزيداً من القلق، والحيرة. فها هم الطلاب الذين درسوا في الخارج وفي جامعات الغرب، لقد كانوا بالنسبة لجلال صورة جلية عن دورهم في المستقبل، أولئك «يعودون من الغرب، لكنهم لا يختلفون عن الخبراء الأجانب الذين يسيطرون على المشهد الإداري. هم إذن طليعة

التغريب في كل شيء»[1]. وعندما يكون دور الطلاب كما وجده جلال، وعلى الرغم من مستواهم الثقافي، فإن لديهم ما يخيف جلال، فكيف يكون الوضع العام مع المواطن العادي المنغمس حتى أذنيه في طوفان التغريب الزاحف عليه، وفي الشكل والزيّ يحاول الإيراني أن يبدو أقرب ما يكون إلى نجم من نجوم السينما الأميركية، بالوقت نفسه أن يصبح أبعد ما يكون عن شكل الفلاح الإيراني، وعندما يفتخر بالسروال «الجينز» الذي يرتديه، لا يعلم ـ أو لعله لا يريد أن يعلم ـ بأن أول من صَنَعَ «الجينز» وارتداه في العالم هو الفلاح الأمريكي في تكساس. وبهذا يكون الفرق واضحاً بين الأصيل والمزيف، بين المبدع لحضارة والمتشبِّه بغيره. فالأول يرتدي «الجينز» زي الفلاح في بلده، بينما الثاني يهرب من زي الفلاح في بلده خوفاً من العار الذي سيلحق به. لا شك أن الأول أكثر أصالة، ويعود ذلك لعلاقة ذوقه بأذواق الفلاحين وأزيائهم. أما الصورة التي ابتغينا إظهارها، فهي طبعاً في العمق من هذا المشهد الاجتماعي، إنها صورة التناغم النابعة من الثقة بالنفس، ومن الإبداع الذي لا يبحث عن مثال (موديل) خارج الذات الوطنية. أمّا صورة المتغرَّب الإيراني كما توسع فيها جلال، فهي في صورة إنسان حولته الثقافة الجديدة المهجنة إلى عديم الحس بأصالته وقد حوّله التغريب إلى فردٍ منسلخٍ عن تاريخ جماعته وتقاليدها، والفرد هنا هو بمعناه السلبي، كما وإنّ الأصالة لا يمكن أن تُفهم من غير جماعة، فالمتغرّب إذن شخص لا دين له، لا

---

(١) المصدر السابق ص١١٨.

عقيدة. إنسان واقف في فراغ اللاّانتماء، منحرف عن نهج وخط وعادات الجماعة الأصلية. فهو دائماً يبحث عن راحته، عاجزاً لا هدف له، جبان وانتهازي. لسانه يرطن بآخر كلمات حفظها عن أحدث فيلم أمريكي. إنه يعرف كل شيء عن الغرب ولا شيء عن بلده ودينه، فهو شخص متخصص في التوافه، حتى لو كان متخرجاً في أرقى جامعات الغرب أوا لشرق. فالنتيجة هي واحدة، له بعد واحد لا غير هو أن يصير أقرب ما يكون إلى الرجل الأوروبي. وفي هذا السياق، لعلَّ كلمات علي شريعتي تضيف إلى المعنى شيئاً جديداً «المتغرّب هو المتشبه بالغربي، ولكن من درجة ثانية. مقلد غير ناجح عَلِقَ في فخ الاستهلاك الثقافي»؛ أمّا الذي يصنع «المتشبه» فهو الاستعمار. وقد أراد الاستعمار من هؤلاء أن يصبحوا بالنسبة لطموحاته موطيء قدم له في بلاد الشرق. بالوقت نفسه، فالاستعمار يهدف إلى قتل روح التعصب لدى الشعوب الإسلامية عن طريق «صناعة المتشبِّه» الكريهة. ولهذا السبب يضيف علي شريعتي أنه «ليس من قبيل المصادفة أن يكون أول ما يقوم به هؤلاء المتشبهون بالأوروبيين والمفكرون من أتباع الموجة الجديدة في مجتمعاتنا الشرقية، هو مقاومة التعصب، اقرأوا أناشيد المرحوم تقي زاده الحماسية، وهو طليعة مفكرينا في القرن الحالي، اقرؤوا كتب ميرزا ملكم خان الأرمني، ورسائله وهو رأس أسرة العصريين والنمط الأول الذي تقرر أن يصنع بقية المفكرين بمقاييسه»[1]. وتكاد المساحة

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم شتا، الزهراء، للأعلام ص١٣٢.

تضيق بين جلال آل أحمد، وعلي شريعتي بموقفهما الواضح من التغريب. فهما إذن على طرف القوس الإسلامي الليبرالي، وذلك مقارنة بالطرف الآخر من القوس الذي مثله الإمام الخميني. فالأخير لاحظ أن التغريب أصبح كاملاً في المناخ الذي شجعه الشاه، وذلك في «العلاقات الاجتماعية، وأسلوب المعاشرة وجميع شؤون الحياة سبباً للتفاخر والتعالي ودليلاً على التمدن والتقدم. أمّا الالتزام بثقافتنا وتقاليدنا فهو تحجر وتخلف»[١] وبالإضافة إلى ما سبق، ساق الخميني فكرته إلى كون ما ينتج عن التغرُّب هو «الخواء الروحي» لكون التغرُّب مُعبَّراً عنه بالتبعية الروحية لشعب فقد الاتصال بتراثه. لذا كانت الظاهرة تمتد وتتغلغل في أعماق الناس، وثنايا الطبقات، في البيوت، والشوارع، والأسواق «أطفالنا يفخرون إذا كانوا يحملون أسماء غربية ـ يقول الخميني ـ وإلاّ فيشعرون بالضعة والتخلف، وينبغي أن تطلق أسماء أجنبية على الشوارع والأزقة والمحال التجارية والشركات والصيدليات والمكتبات. وكذا الأقمشة وسائر البضائع الأخرى وحتى لو كان إنتاجها محلياً، فيجب أن تطلق أسماء أجنبية كي تحظى برضى الناس وإقبالهم»[٢].

الواقع أن إشكالية التغريب تتوزع على أكثر من محور. فعند العلمانيين أصبحت تبدو وكأنها ناتجة عن الإحساس بالكرامة المخدوشة، وبعدم مساواتهم بالغربيين، بينما يعود جذرها لدى

---

(١) (٢) ذكره جواد علي كسار من أجل بناء الوعي الإسلامي ذاتياً. التوحيد ع٩٥، تموز ٩٨ ص١٦٣.

الإسلاميين إلى التراث الديني، والأحاديث النبوية، والتضامن الجماعي، والحلال والحرام، وعند البعض الآخر إلى الإحساس القومي، والتمسك بالأصالة. وفي النهاية هي في «شوفينية» هذه العوامل مجتمعة، لذا اتسع مضمون هذه الكلمة، وأصبح التعبير عنها يضيق أن يتسع بحسب الاتجاه الذي يعتدُّ به صاحبه. فظاهرة اللحى المسترسلة على عواهنها عند الرجال وعدم حلقها، والتي عمَّت شوارع إيران بعد نجاح الثورة الإسلامية، إنما نتجت وكأن الهدف منها تقليد أهل السلف، والرسول بشكل أخص. وفي هذا المناخ من التقليد والتشبه بالماضي يلتقي الشيعة والسنة، في ضرورة إحياء القديم، وبعث النماذج التي لها قدسيتها. وأكثر من ذلك، يربط البعض تلك النزعة بأحاديث نبوية. كما فعلت الزهراء، بنت عبد الله، عندما استشهدت بحديث شريف: أن الرسول لعَنَ من تشبه من الرجال بالنساء، فتربط عندئذٍ بين فهمها لهذا الحديث المنفصل من إطار المكان والزمان، وبين ما تهدف إليه هي من معنى يسوق إلى تحول الرجال إلى نساء، وإلى عادات ترى أن الرجل الحديث يقوم بممارستها من دون أن يتساءل عن عواقبها. فلباس الرجل يتبع الموضة كما تؤكد الكاتبة، وفي ديكور البيت ما هو غربي أيضاً، بل لعل الكاتبة تهدف من قولها إلى عادات الجلوس السابقة عند جمهور المسلمين الأوائل، متجاهلة الأوضاع الخاصة بالمجتمعات الصحراوية التي تفتقد الأشجار، وصناعة الأخشاب التي هي السبب الرئيسي في تكوين البيت، والجامع، وخلوهما من المقاعد والأثاث، ولا شيء آخر. وبالعودة إلى الموضوع الذي كنا بصدده لا ترى الكاتبة في

التخنث سوى «أن حلق اللحية معصية متكررة لأن من يرتكبها يكرر الحلق كلما نبتت، ومن المعلوم أن الإصرار على المعصية يجعلها من الكبائر المهلكة»[1]. يتردد هذا النوع من الكلام الانتقائي كثيراً في الحاضر، أمَّا في الماضي القريب، فقد عُزِلَ السلطان سليم من منصبه «لإكراهه العساكر على لبس الملابس الأفرنكية، والتزي بزي النصارى مع ما في ذلك من مخالفة القرآن الشريف والشرع المنيف، وكل سلطان يُدخِل نظامات الإفرنج وعوائدهم أو يجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحاً للملك»[2] ويمكننا الاسترسال في ما تنتجه هذه المعدة التاريخية، وقد روى الترمذي في كتاب الاستئذان أن «ليس منا من تشبه بغيرنا». وفي عصر النهضة العربية ذكر الإمام محمد عبده «أن المقلِد يكون أحط حالاً وأخس منزلة من المقلَد» ومن حديث لابن عمر رواه أبو داوود في كتاب اللباس واصفاً أن «من تشبَّه بقوم فهو منهم» وصولاً إلى علي شريعتي من إيران، فالمتشبه عنده «هو من يجعل نفسه شبيهاً بآخر» مما يعني أنه «ينكر نفسه أو يفر منها»[3]. تخضع هذه الأقوال جميعاً إلى منطق الفرادة التي يصر عليها مفسرو الإسلام، وإلى النظر من زاوية أن الكون مؤلف من حضارات متصارعة ومُغلقة ومتماسكة. وإن الخصوصية الإسلامية مقدسة، وعلى جانب كبير من الثبات والاستقلالية. فكل بادرة تأثر من قبلها أو

(١) الزهراء فاطمة بنت عبد الله. الموضة في التصور الإسلامي.

(٢) محمد فريد ـ تاريخ الدولة العلوية ص١٩٤، انظر أيضاً محمد محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية ص٥١.

(٣) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص١١٠.

تشبُّه هو خسارة جزء من ذاتها. مما يعني أن استمرار خسارة عدد من الأجزاء تعني على المدى البعيد تفكك الإسلام وانتهاء كتلته الواحدة. وبدافع من هذا الإحساس الواضح بالخوف وسَمَ جلال آل أحمد التغرُّب بالعبودية الروحية لآلهة غريبة[1]. مما يعني الانتهاء إلى هزيمة ماحقة من طرف المسلمين، وانتصار ساحق لآلهة الأعداء في الغرب.

وبما أن الغرب كان سبَّاقاً في تطوره الأخير. مقارنة بالمسلمين، وهذا هو رأي البعض، إنما جعل من تطوره سقفاً للآخرين ومن ضمنهم الشعوب الإسلامية شاءت هذه الشعوب أم أبت، ونتيجة لهذا الوضع، أصبح على المسلمين أن يعودوا خائبين كلما حاولوا أن يطوروا أنفسهم، لأن في محاولتهم تلك اصطداماً بالسقف الغربي. وعلى هذا الأساس، وجد السلفيون العديد من الأحاديث الشريفة التي تدعم وجهة نظرهم، غير أنها أحاديث كانت عبارة عن كلام حق يراد به باطل، وذلك بسبب من انتقائيتها التي لا تأخذ بعين الاعتبار ظروف المكان والزمان النسبيين. فالانتقائي السلفي الذي يصر على عدم حلق لحيته تشبهاً بالرسول لا يجد تناقضاً في إهماله لأشياء أخرى كان الرسول يتمسك بها، أو يمارسها، كركوب الخيل والجمال، فهو يفضل عليها السيارة. كما يفضل الرجل المسن الزواج من صبية تصغره عمراً مع أن الرسول قدم مثلاً آخر بزواجه من خديجة التي كانت تكبره سناً، وفي هذا التعاطي مع المثال والمرجع الشريفين لا يكون المنهج انتقائياً فحسب بل انتهازياً واضحاً. وإلاّ لماذا استفحال

(١) R. Motahidi. The Mantel of the prophet. 1985. pergrue book. p.298.

ظاهرة زواج المسنين من صبايا صغيرات في السن؟ مع أن في ذلك قلباً واضحاً للتوازن الذي أوجده الرسول بزواجه من خديجة التي كانت تكبره سناً.

وفي ما تقدم مثال بسيط يعرّي موقف التزمت بالتجائه للدين ضد الفئة المتغرّبة لأن الأخيرة بأخطائها تسعى إلى المستقبل. أو بسبب من أن الحداثة من ثمار الآخرين بينما في الوقت ذاته تسعى الأصولية إلى تغرُّب معكوس بحجة أنه من ثمار الذات أو الأجداد متجاهلة أنها تسعى مهرولة إلى الخلف تشبهاً بتاريخ مضى وانقضى، وهذا ما دفع بداريوش شايفان ـ وكان على حق ـ إلى أن يشير إلى أنه: عندما نعتقد بأننا نؤسس للهوية الإسلامية ونسعى إلى أسلمة العالم، فنحن حقاً نمارس نوعاً من «التغريب» الذي يمارسه الغرب ضدنا، ولكن بالمقلوب[١].

تحتضن الأصولية (وهذه تسمية تتسع للكثير من التيارات والحركات الفكرية) إلى جانب التراث فكرتها عن المقدس، وهي في صراعها مع الآخر تحول «المقدس» إلى سلاح، بدلاً من أن ينتهي على يديها إلى دعوة. ويجري الخلط بين جانبين من صورتها عن الغرب: فكرة الغرب عن نفسه، وفكرة الغرب عن أطماعه. ففي الأولى تكمن حضارته، وفي الثانية سجل للاستعمار، وفي داخل بلدانها تخلط الأصولية بين نوعين من المواطنين: مواطنون تغرَّبوا فهم، على علاقة روحية بالاستعمار، وكل اجتهاد من قبلها هو طعن

(١) D. Shyegan. Cultural Schizophrenia. Syra curse N.4. p.78.

بالمقدس أو بفكرتها عن المقدس، لذا وجب الحذر منها. إن لم يكن وجب سجنها أو طردها أو قتلها؛ ومواطنون بالمقابل أسلموا عقولهم لخط السلطة. عُزِلوا عن مناخات التغرّب، فتحولوا مع انقضاء الوقت إلى كمٍ مهمل. لم يعد له أي علاقة، لا بالثورة الإسلامية ولا بالحضارة التي يجب أن يبدعها، وبذلك يكون الناس قد خسروا الحداثة ولم يربحوا الإسلام.

٣

الثمـار المحرّمـة

الدعوة القائلة إن الحياة الحديثة قد طالها التغريب يعود أمرها إلى نجاح الغرب، وقد أصبح هذا الأمر من نوافل القول. أمّا سبب نجاحه فعائد إلى اعتماده العقل المنفلت من قيود الدين. لقد حصل ذلك منذ انتصار البرجوازية في فرنسا، وهو انتصار كان ساحقاً على الكنيسة، والفكر الجامد الذي كانت الحياة مكبلة من خلاله. غير أن هذا المشهد الذي بات علامة ضوء، وعتبة انطلاق في الفكر الغربي الحديث، ما زال بالنسبة للمسلم المتمسك بحرفية المنهج السلفي، عبارة عن نزوع للشر لا يحبذه، لأن انفلات العقل من كل قيد لا يخدم الإنسان، ولا العقل في النهاية. فالعقل إما أن يكون بحركته من ضمن شروط الأخلاق، منبثق من الكتب السماوية، ومتمحور حول الله، أو يكون متجرداً من أي شروط، وبذلك يبتعد عن الله، ويكون الإنسان محوره الوحيد. هذا ما سعت إليه التجربة الغربية عبر انعتاقها من شرنقة الكنيسة، فماذا كانت النتيجة؟ كان من نتائج تلك التجربة قيام الرأسمالية والاستعمار، الانحلال الجنسي والأخلاقي، ثم المادية

والشيوعية، الربا، الكحول، تسمم الطبيعة، وتطوير الأسلحة التي لا تفرق بين الطفل والجندي. . . وهذا يعني أنها تجربة ناجحة في مجال القوة، لكنها تجربة غير صالحة لكي تتكرر على أيدي المسلمين، والمسلمون بذلك كشفوا عن سيئات الحضارة الغربية في مرحلتها المتأخرة. أي كما اختبروها في المئة سنة الأخيرة، ومنذ تحولوا ضحايا لفتوحات الغرب الاستعمارية، وما زالوا بشكل أو آخر يعانون من نتائجها على صعدان الاقتصاد، والاجتماع وغيرها. وفي هذا الجانب من نقدهم لعلهم كانوا على حق. فهم لم يختبروا الجانب الإيجابي من تجربة الغرب كما اختبرها أصحابها. وبهذا لا يختلفون عن الغرب عندما برَّز بدوره الجانب السلبي من تجربة ضحاياه في أسلوب تعاطيه معهم. فهذا الجانب بالنسبة للغرب إما أنه مليء بالإرهاب، أو أنه يمور بالتخلف الاجتماعي، أو يفتقد الحدّ الأدنى من الحريات.

بالإمكان الاستطراد في هذا المجال حيث لا يجد البعض غضاضة في الانفتاح على الحضارة الغربية، وجل هؤلاء من الملتزمين بالإسلام، والسبب أن الحياة الحديثة، وإن طالها التغريب لا يكون الخطأ بنوع الحياة، بل بالإنسان الذي لا يعرف كيف يحصِّن نفسه. من هنا دور التربية الدينية التي عليها أن تتطور مع تطور الحياة. وهذا الأمر لا يعني أن تتحول التربية إلى سد بوجه التطور، فالشر والخير موجودان منذ آدم، وهناك دائماً من يرتكب الشر أكان من القرن السابع أم في القرن العشرين لا فرق، فالتغرُّب مسألة لا علاقة لها بالخير، والشر. إنما لها علاقة بالحضارة. فإذا كان الغرب يشجع على الشر،

وهناك دائماً من يشجع عليه، فما على الإسلام سوى المجابهة في مجال الفكر. أي أن الصراع بينهما هو صراع ثقافي وحضاري. هذا على الأقل في مجال العلاقات المتداخلة سلمياً بين الشعوب والثقافات. أمّا في مجال الحرب والدفاع عن النفس، وامتلاك القوة فذلك له حقل آخر، لا علاقة لموضوعنا به.

تبدو الحياة الحديثة التي طالها التغريب مسرحاً لاشتراك واسع بين الجنسين، فالفن والرياضة، الأزياء، أماكن اللهو، المقاهي المختلطة، الضيافة في البيوت، ارتياد المسرح، دور السينما، المسابح، الشواطىء بالإضافة إلى التبضع في الأسواق. الانتقال بالباص، القطار السفينة، الطائرة، أماكن الازدحام، والمأكولات السريعة... جميعها من ثمار المدنية الحديثة، ولهذا النمط طابعه الدينامي النشيط، وهو على العكس من نمط الحياة السابقة قبل أن تطالها لوثة التغرب والحداثة. فالعالم القديم منقسم على نفسه. النساء في البيوت، والرجال في الشارع. أمّا حين تخرج المرأة المحجبة لداع ما فهي إما بصحبة رجل هو زوج أو أب أو أخ، أو أنها بصحبة امرأة أخرى، والعلاقة بين الجنسين هي علاقة متوترة وعدائية ما لم يكن لها طابع عائلي أو مصلحي، فهي إذن غير قائمة وليس لها وجود. بينما المناخ العام يسوده الكسل، ويقل فيه النشاط الإنساني، ويغلب عليه الوجوم لخلوه من عنصر البهجة الذي يطلقه الجنس كطاقة إنسانية مشعة. ومن نتائجه المنافسة وغيرها.

أمّا مسألة الحريات وحقوق الإنسان، وتحرر المرأة من زاوية امتلاكها كفرد لعقلها وجسدها، والتصرف بهما خارج قيود التقاليد،

وسيطرة الرجال على النساء. فهي مسألة تشير إلى أكثر من عامل: منها الإنساني، ومنها الاقتصادي. لكنها لا شك تصب في الوضع الحضاري للمجتمع. من هنا علاقة هذه المفردات بالعامل الديني والاجتماعي والاقتصادي. من زاوية نجاح أو فشل المشروع الحضاري نفسه. وبرأي عدد من الذين انسحبوا بأفكارهم وكتاباتهم من تحت مظلة النظام الأبوي القديم، أن المجتمع الذي يرفض الحداثة بسبب عامل الدين يعمل على ركود الدورة الاقتصادية في المجتمع. إذ بعمل هؤلاء، لا يعود يهمّ إن كانوا على جهل أم لا، فهم قد دفعوا بالأمور نحو الأسوأ، لأن أي مجتمع بعد أن يتراجع عن توفير عامل الحريات الفردي، بما فيه حرية المرأة، يفقد عاجلاً أم آجلاً النشاط والدينامية بعد أن يغرق في الركود الاقتصادي. ويبدو أن أغلب الذين يدفعون بالأوضاع الاقتصادية إلى هاوية الإفلاس والركود، هم الجماعات الإسلامية. وكأن هدفها هو قطع سبل الرزق عن أفواه العباد فأحد أهم العوامل المنشطة للحياة الاقتصادية هو عامل الاختلاط بين الجنسين. فهذا العامل ـ بغض النظر عن الموقف الأخلاقي منه ـ لم يعد باستطاعة أحد الحد منه إلاّ بالطغيان، وبما أن الطغيان هو نقيض واضح للعدل الذي يؤكد عليه الإسلام، إذاً، أصبح القبول به خروجاً على المبدأ الأساسي للدولة الدينية. ضمن هذا المنطق وجدت المفكرة الإيرانية عايدة موغيسي[١] أن سياسة الجنس هي، عقب أخيل «في دولة الملالي، والحائط المسدود كون الثورة

(١) Haideh Moghissi. public life & women resistance p.264.

الإسلامية تؤكد على طلب التغيير في كل مجالات الحياة من غير أن تتغير هي نفسها. ذلك لأن طبيعتها الدينية، ومطالبتها المستمرة في تحقيق المقدس، سيوفران لها الشرعية الإلهية، بينما هي تتصرف كقوة غاشمة، وغير مشروعة في وجه المشاكل التي تبرز أمامها، مما يجعلها في النهاية تخسر شرعية الشعب، وهي الأهم في المفهوم الإسلامي، وبذلك تكون قد وضعت نفسها في موقع التناقض بين كونها ديانة متسامحة لا تؤمن بالإكراه، وبين كونها سلطة غاشمة ترى في وظيفتها محاسبة البشر قبل قدوم الآخرة، مما يجعلها لا تترك شيئاً لله يوم الحساب.

وترى السيدة موغيسي أن ظاهرة الحجاب السيّيء، أو غير الشرعي، لأنه غير مكتمل ـ نسبة للمثال الشرعي ـ ويظهر القليل من شعر المرأة قد دفعت بالسلطات الإسلامية في المدن إلى مراقبة الشوارع بواسطة الحرس الثوري، وكانت وظيفة هؤلاء هي فرض الحجاب الكامل بالقوة، فيما أصبح دور البوليس، والحرس، والمحاكم، بالإضافة إلى التظاهرات المعترضة من قبل النساء لدرجة أنهم حولوا الثورة الإسلامية إلى أداة قمع تتدخل في أمور الناس الشخصية جداً.

حدث كل ذلك في عصر أصبحت فيه حقوق الإنسان من القضايا المقدسة. علماً أن اختيارات النساء اللواتي تظاهرن ضد القمع، وبسبب مطالبتهن بالسفور، لا تتناقض بحسب البعض، ومنهم مهدي بزركان مع مبادىء الإسلام، فالسلطة هنا، وفي هذا المجال تستبق دوراً ـ إلهياً ـ ليس لها . . . (موغيسي ٢٥٦).

غير أن المشهد يبدو مختلفاً من زاوية رجال الدين، فهم أرادوا من خلال سياستهم تلك، محاربة عوامل التغريب الحضاري بالعودة إلى تقاليد الماضي. أمّا الوسيلة، فكانت عن طريق الإكراه، مع أن التبشير لوحده هو المطلوب، وكان بالإمكان حصر هذا الدور في أجهزة الإعلام، والمدارس، ودور رجل الدين، وهو دور مارسه النبي من دون أن يتخطاه؛ حتى بعد أن قامت أول دولة إسلامية بقيادته، وكان التسامح بحسب مراجعة بزركان للتاريخ الإسلامي هو حجر الزاوية في النظام الذي أنشأه الرسول فهل على الرسل إلا البلاغ» (القرآن ١٦ ـ ٣٥) وكان النبي بذلك مذكِّراً «ذكر. إنما أنت مُذكِّر»[١] (القرآن ٨٨ ـ ٢١) دون أن يتعدى النبي هذا الدور.

أمّا السفور، فبنظر رجال الدين هو نقيض للحجاب الإسلامي، ومن علامات الخروج الواضح على الشرع، وهي ظاهرة انحلال، وتشبُّه بالمرأة الأجنبية، ثم هو توغل من قبل السافرات في التغرُّب، وعالم الأزياء والإغراء الأجنبي واختيار واضح من قبلهن بالوقوف ضد الشرع. لكن هل الحجاب له أساس في الشرع؟ لا شك أنه سؤال مطروح، وهو ناتج عن تفسير جديد للآيات التي تناولت مسألة الحجاب في القرآن، والذي أصبح يهمنا هو أن نُصِرّ على الحد الفاصل بين نظرتين تعتمدان على المصدر نفسه: هل الحجاب شرعيّ أم أنه مجرد عادة نشأت وأصبحت جزءاً من الدين؟ السؤال الثاني: هل الحجاب موجود قبل ظهور الإسلام أم أنه نتيجة للإسلام؟ السؤال

(١) وردت لفظة ذكّر أكثر من ٦٠ مرة في القرآن لأهميتها.

الثالث: كيف نحصل على جواب قاطع بصدد هذه المسألة؟

سأحاول في الجواب عن هذه الأسئلة الاعتماد على حوار جرى مع المفكر السوري محمد شحرور صاحب مؤلف «الكتاب والقرآن» حاوره محمد علي الأتاسي في أحد أعداد صحيفة الوحودي السورية، والجريدة تقدمه «واحداً من أهم المجتهدين المعاصرين في الدين الإسلامي». يبدأ الحوار كما يلي «نأتي إلى السؤال الذي يخص الموضوع الأكثر إثارة للجدل في كتاباتك ويتعلق بوضع المرأة في الإسلام ورفضك للحجاب الشرعي في شكله الحالي. لقد قارنت مراراً بين تحرير الرق وتحرير المرأة وقلت إن الفقه الإسلامي لم يتجرأ على إلغاء الرق بل تمَّ إلغاؤه بقرار سياسي في القرن الأخير، هل تستطيع أن توضح لنا موقفك من هذه القضية؟».

ويجيب شحررو «نعم، كون الرق أُلغي بقرار سياسي يُعتبر في نظري سبّة وعاراً في وجه الفقهاء. وهم لم يجرؤوا على إلغائه كون كتب الحديث تخصص مكاناً واسعاً لأحكام الرق. فكيف سيتجرأ فقيه على إلغاء الرق والنبي تكلم عنه وأوضح أحكامه وكيفية تنظيمه. وهنا فإنني أعتبر أن من المنطقي أن يتناول النبي الرق، لأنه كان يريد تنظيم مجتمعه، لكن النبي كان يتعامل مع ناسه وظروفه وليس معنا ومع ظروفنا. وهنا نلاحظ أن تاريخية التصرف والتشريع واضحة تماماً في سلوك النبي وإجراءاته. في حين اعتبر الفقهاء الرق جزءاً من الدين ولم يتجرأوا على إلغائه.

كذلك هي الحال بالنسبة إلى المرأة، فهم أخذوا ما حصل في

عصر النبي في خصوص المرأة، واعتبروه ديناً صالحاً لكل زمان ومكان. لقد كان ما حصل في ذلك العصر هو بداية لتحرير المرأة ولكنه ليس تحريراً للمرأة، كما أنه حصل بداية لتحرير الرق في عصر النبي ولكنه ليس تحريراً للرق. لقد اعتبر الفقهاء أن ما حصل في ذلك الزمن هو البداية والنهاية.

في ما يخص الحجاب فإنني أعتبره كمفهوم وغطاء للرأس ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان، بل هو من سنن العادات القومية والمحلية ويتبع أعراف المجتمع في شكل كامل. ففي تفسيرنا للآية رقم ٣١ من سورة النور وهي آية الحد الأدنى للباس المرأة، فهمنا أن جسد المرأة كله زينة، والزينة هنا حتماً ليست المكياج والحلى وما شابه، وإنما هي جسد المرأة كله الذي يقسم قسمين: قسم ظاهر بالخلق وقسم مخفي. لذا قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وهذا يعني أن هناك في الضرورة زينة مخفية في جسد المرأة وأخرى ظاهرة. والزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقه، كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين.

أمَّا القسم غير الظاهر في الخلق، فهو الذي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم الخفي هو الجيوب، والجيب مثلما نعلم فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة. إذاً، الجيوب في المرأة طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والأليتين، وقد أمر الله المرأة بتغطية هذه الجيوب بقوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ أمَّا الفم والأنف والعينان والأذنان فهي من الجيوب الظاهرة

لأنها في وجه الإنسان، ورأس المرأة والرجل هو أظهر جزء منه وهو هوية الإنسان، وتالياً لا يمكن إلاّ إبداؤها.

إن تغطية الجيوب المخفية هي لباس الحد الأدنى، وعلى المؤمنة أن تلبس لباساً خارجياً وتخرج إلى المجتمع بحسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لا تكون عرضة لسخرية الناس وأذاهم.

الحقيقة أنه قد تمَّ تغليب الروح الذكوري في علاقة الفقه الإسلامي بالمرأة وفي نظرته إليها، حتى تحولت العادات العربية ذات الطابع المحلي والمتعلقة بها إلى دين. هذا هو المصحف أمامك، أوجد لي بين دفتيه مصطلحات من مثل: شرف/ عرض/ نخوة/ مروءة/ شهامة. بالتأكيد أنك لن تجد لها أثراً. لأن دين الله عالمي وهذه مفاهيم محلية، زمانية ومكانية، وشرف الرجل العربي محصور في المرأة أُماً وأختاً وزوجة وبنتاً. أما المرأة، إن ارتكبت فاحشة أو ظَلَمت نفسها، فقد طعنت بشرف أبيها أو زوجها أو أخيها أو حتى ابن عمها، وكأن لا شرف خاصاً بها، وإذا ارتكب الرجل الفاحشة فلا يطعن بشرف أخته أو زوجته»(١).

انتهى كلام شحرور المضيء للنص القرآني، فالدفاع عن الحجاب لم يعد دفاعاً عن الدين بتوجهه الإنساني العالمي، بقدر ما هو دفاع عن الطابع المحلي لتقاليد البدو في الجزيرة العربية، فجرى الخلط بين ما هو من جوهر الرسالة ـ عالميته ـ وما هو ناتج من بيئة ضيقة ومحدودة

---

(١) منقولة عن جريدة الشرق في سدني عدد ٢٠٠١ ـ ٣ ـ ٢١. لعدم توفر النسخة السورية.

أي ـ محليته ـ لقد ضيّق الإسلاميون عالمية الإسلام بجعله على مقاس تقاليد بيئة صحراوية، بينما كان من المفروض أن يكون العكس هو الذي حصل، بانتقال البيئة المحلية الضيقة إلى عالمية وإنسانية الدين الواسعة. هكذا نفهم انتقال العادات التي ما زالت سائدة في السعودية إلى كل مكان انتشر فيه المسلمون فيما بعد. وفي هذا السياق جرى الخلط دائماً بين الحداثيين والتقليديين من زاوية الذود عن وجه الأصالة الإسلامية. فأصبح الذين يتمسكون بالحجاب مدافعين عن الأصالة، بينما أعداؤهم كانوا على العكس في موقف الدفاع عن التغرُّب. بينما الصحيح أن كلا الجانبين يقوم خلافهما ليس على أصل من أصول الدين، بل على فرع أو ظاهرة من ظواهر البيئة التي قام فيها الدين. وهنا لا بد من ملاحظة الفرق الشاسع بين الإسلام كرسالة إلهية موجهة للإنسان أينما كان بغض النظر عن بيئته الجغرافية، وبين حكم البيئة التي ظهر فيها الدين، أي بعد أن نسجت هذه البيئة المحدودة جداً بين امبراطوريتين الفارسية، والبيزنطية خيوط شرنقتها في محاولة لخنق الدين ضمن جغرافيته المحدودة. وعندما انطلق الإسلام إلى خارج بيئته الجغرافية منتشراً في الأرض، خرجت معه خيوط شرنقته، ثم أصبحت مع الوقت جزءاً من النص الأصلي، أو في الأقل متماهية مع النص. وإلاّ كيف نفسر مسألة الرق التي اعتبرها الفقهاء جزءاً من الدين، ناهيك بدور الكعبة، والحج إليها بعد أن كانت مقصداً وثنياً قبل الإسلام، فأصبحت في المفهوم الجديد ترمز إلى لتوحيد. وبهذا القياس يمكن فهم الظواهر الباقية.

ولكي نفهم هذه الظاهرة «الحجاب» أو عكسها «السفور» أصبح

علينا أن نتوحد في فهم مصدرها التاريخي، ولماذا أصبح الأول إسلامياً والثاني ظاهرة اعتبرها البعض أنها ناتجة عن طغيان الحضارة الغربية. مع أن لهذه الظاهرة امتداداً عميقاً يعود إلى الأيام الأولى من انبثاق الإسلام. لقد درج منتقدو التغريب الحضاري بدءاً من جلال آل أحمد الذي اعتبر «التغريب» ظاهرة من ظاهرات المجتمع الفاقد لحضارته، والتابع لحضارة غيره شأنه شأن البعض الآخر من أن الحجاب هو من ضمن هذا السياق الذي لم يتناوله الكاتب. فيما أشار علي شريعتي إلى أن المتغرّب مقلد غير ناجح لا على صعيد حضارته، ولا على صعيد حضارة غيره. مع أن الشيخ محمد عبده الذي سبقهم بزمن طويل كان قد وصف المقلِد بأنه أحط وأخس من المقلَّد. باستثناء الحكومة الإسلامية التي انبثقت من الثورة، فإنها تناولت المسألة ـ التي سعى أولئك إلى حلها من خلال الوعظ والتذكير ـ بالإكراه، فهيأت بناءً على سياستها ٣٠٠ ألف من مليشيات الباسيج من أجل دفع الغزو الثقافي عن إيران. بالإضافة إلى ٣٠٠ ألف من العناصر الثورية من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في إشارة واضحة من قبلهم إلى التطور المرغوب فيه في نظر الدولة، كما وأنه يشير بالوقت نفسه إلى التأكيد على الهوية الحضارية للإيرانيين. لكن في مجتمع لم يعد بينه وبين مجتمعات القرن السابع أيّ علاقة تذكر... (موغيسي ٢٦٥).

إن بإمكان المرء ملاحظة النقطة المركزية في كره التيارات الإسلامية لظاهرة التغرُّب كونها موجودة في مفهوم الجنس. لذا سيطر هذا المفهوم على مجمل العلاقات الاجتماعية وكانت النتيجة أنه قيَّد

نشاط الإنسان المسلم من ذكر وأنثى بقيود كانت صالحة في العصور القديمة، عندما كانت المجتمعات لا تتعدى حدود الاقتصاد الزراعي. أو الرعوي. أمّا في العصر الحديث، فيصبح انشقاق المجتمع الإنساني إلى نصفين دعوة إلى شلل الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والقضاء على كل رغبة في التقدم. ففي المرحلة النهائية من تثبيت المجتمع الإسلامي المغلق الذي كان يطمح إلى تحقيقه نواب صفوي، وسيد قطب، والمودودي، والحركات الأصولية، يكون التغريب الحضاري قد تمّ القضاء عليه نهائياً. أمّا النيتجة، فلن تكون أفضل، فكل ما فعلوه أنهم نقلوا سحنة المجتمع الجاهلي الذي أراد الإسلام القضاء عليها إلى مشارف القرن العشرين، فالتغريب في نهاية المطاف ليس غير مجموع الحريات الفردية في اختياراتها للأفضل. إنها الحريات نفسها التي حصل عليها الشعب الإيراني في ممارساته وتطلعاته اليومية. بخسارته لهذه المماراسات، والاختيارات، يكون الطغيان قد نشر ظلاله «المقدسة» على الجميع. عندئذٍ يظهر ذلك الوحش المكشر عن أنيابه، والذي نبه عنه مهدي بزركان والمعبر عنه بالطغيان. فليس البشر وحدهم هم الذين خسروا فحسب، بل الإسلام الذي باسمه جرى تنفيذ الجريمة، حين حولوا رسالته العالمية من أجل الخير والعدل، والتسامح إلى سلطة طاغية تقوم على الإكراه، والبطش، وكلام الله إلى خطاب إقليمي محلي ضيق هو بحدود شبه الجزيرة العربية التي خرج منها هذا الخطاب.

أخيراً ما الذي يبقى؟ تتساءل السيدة موغيسي. . .

تبقى العلاقة الرفيعة بين شرف العائلة ـ وهو مربوط كما رأينا عند

شحرور بتصرف المرأة كونها عاراً وعورة ـ والفخر الوطني. وبين سيطرة الرجال على النساء، وسيطرة الأمة على خيراتها، وذلك من خلال وضوح أقل عند الإنسان العادي. إلى جانب وجود إحساس ديني عميق عند الرجال بالكره لأي عملية تحرير للمرأة، وهم بذلك قد جعلوا من النساء أهدافاً للهوية الإسلامية. بالإضافة إلى استمرار ثقافة قديمة أصبحت مهددة بالزوال نتيجة غزو غربي لها(١). وبهذا العناد أصبح خطاب الماضي جزءاً من الكفاح الديني لأجل المستقبل. ولعل هذا الواجب الوهمي، هو الذي دفع الرجال إلى مواجهة الغزو الثقافي الغربي. إنما هذه المواجهة كانت تنزع دائماً باتجاه سيطرة الرجال على النساء، واستمرار دور النساء القاصر الذي يتطلب دائماً حماية من قبل الرجال، وهو دور يُذكِّر بالعصور الجاهلية قبل الإسلام، عندما كانت النساء يتعرضنَ للغزو، وكان على الرجال أن يقوموا بحماية شرف القبيلة وعرضها خوفاً من السبي. أمّا سياسة قمع التغريب من قبل الرجال، رجال دين ورجال سلطة، فهي لم تتوقف، وكأنها لم تقع إلاَّ من أجل عودة النساء إلى بيت الطاعة بعد أن خرجن منه، أو هددن بالخروج منه، وذلك عندما كانت القيم تتصارع بين حداثة وتقليد، وعلى مرأى من عالم جرى شقّه نصفين غربي وإسلامي. فجرى ربط القيم الإسلامية بالخير والقرآن، فيما طُرِدتَ القيم الأخرى بعد ربطها بالغرب وبالشر وبالشيطان إلى خارج الحدود الإيرانية.

---

(١) H. Moghissi. public life & women resistance p.255.

لقد لاحظ المسافرون إلى إيران في سنوات العقد الأول على قيام الحكومة الإسلامية، أن قمع التغرّب كظاهرة قد تجمع في أزياء النساء، ونشاطهن داخل المجتمع، وفي الشارع، والمدرسة، وأماكن العمل. فجرى التضييق على هامش الحرية البسيط، كما جرى قمع كل مظاهر الاستقلالية بربطها بالفساد والانحلال الخلقي. لذلك جرى تفريغ الأماكن العامة، والمقاهي ودور السينما، وملاعب الرياضة من العنصر النسائي. أمّا الخطوة الثانية فكانت نتيجة طبيعية عندما توقفت العلاقات داخل العائلة الواحدة، ثم تراجعت إلى الصفر نسبة الزوجين في ذهابهما إلى السينما أو المقهى، كما تراجعت إلى الصفر نسبة الحضور النسائي بشكل عام، فتحولت تلك الدور إلى أماكن لتجمع الفتيان، والغوغاء، والروائح القذرة، كما تقلصت النظافة وجودة الأفلام بسبب من المراقبة، والمنع الشرسين. لقد جرى كل ذلك في مدينة كانت مثالاً متقدماً مقارنة بمدن العالم الثالث[١]. أمّا بالنسبة للرجل الإيراني فقد تمّ له احتلال المساحة الباقية من مدينة الأشباح عندما تركوا له الحرية الكاملة في ارتياد كل تلك الأماكن. فالرجل ما زال هو السيد الحر. فهو لم يخسر كثيراً من حريته بعد أن فُصّلِت على قياسه، ولدرجة أنه بدأ يشعر بقضبانها تضيق من حوله، وتشد على أنفاسه.

وكان الهدف من كل ذلك هو وقف «المعجزة الثقافية المستمرة»

---

(١) Hamid Nasifi. Iran religious establishment p.192.

بحسب مرشد الثورة الإمام الخامنئي[1] فالذي كان يعمل على جر جيل الشباب نحو مستنقع الفساد والابتذال، هو تهرب المسؤولين بشتى الذرائع الواهية. لذا يجب أن تكون الحلول عبارة عن ممارسة تتسم بالهدوء وعدم إثارة الضجيج ولفت الانتباه... (ص٣٧) فالفساد الذي انتشر في الغرب يجب وقفه قبل أن يستفحل عندنا، وفي القرب ابتدأ هذا الأمر منذ «انفلتت أوروبا من ربقة الكنيسة» وحطّمت كل قوائم الأخلاق «تطلق الجنسين حيوانين يتلمسان الشهوة واللذة لذاتهما»[2]. لذا كان الفصل بين الجنسين دواء لكل المشاكل الحيوانية «فالنظرة تثير، والحركة تثير والضحكة تثير والدعاية تثير والنبرة المعبرة عن هذا الميل تثير، والطريق المأمون هو تقليل هذه المثيرات بحيث يبقى هذا الميل في حدوده الطبيعية»[3]. أمّا مدينة نواب صفوي الفاضلة، فقد نهضت من ركام التاريخ المليء بالمعصيات والذنوب، فزرعت في كل مصنع مسجداً، وخلف كل شجرة ركناً يذّكر الناس بالويل والثبور من عظائم الأمور. مشدداً على قطع العلاقات مع كل الدول غير الإسلامية، وبناء الإنسان المسلم من طينة مختلفة، كيف؟ وذلك عن طريق الثقافة. وبما أن «حكاية الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين... هي حكاية صحيحة ـ كما يؤكد سيد قطب، لكن ـ عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية ـ فقط ـ

(١) علي خامنئي. الغزو الثقافي ـ المقدمات والخلفيات دار الولاية، ص٤٣.
(٢) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق ١٩٨٣، ص٧٧.
(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، جزء ٤، ص٢٥١٢.

من دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية «الميتفايزيقية. . . لنتائج هذه العلوم. ولا إلى التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية، التي يهمها تمييع الحواجز كلها ـ بما في ذلك، بل في أول ذلك حواجز العقيدة والتصور ـ لكي يَنْفذ اليهود إلى جسم العالم كله، وهو مسترخٍ مخدَّر يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطاني. وفي أوله نشاطهم الربوي، الذي ينتهي إلى جعل حصيلة كد البشرية كلها تؤول إلى أصحاب المؤسسات المالية الربوية من اليهود!»[١].

ويتساءل المرء. كيف يكون لليهود هذا الدور الفعال في كل مكان من غير أن تكون ردود الفعل الإسلامية جزءاً منه؟ أمّا المرأة، فهي بعد أن خسرت من حريتها، فقد تعلمت أن تعيش بدونها، والسبب بسيط لأنها (أي الحرية) لم تكن متوافرة على الصعيد الأفقي مقارنة بالغربيات، لكنها خسرت من غير شك بعض المواقع التي تأثرت بالثقافة الغربية، وبكلام أوضح، خسرت المرأة البرجوازية في إيران، والمرأة المتعلمة، وهؤلاء نسبتهنَّ قليلة، وذلك على الرغم من اتّساع قاعدتهنَّ بارتفاع مستوى التعليم الذي بلغ في عام ١٩٨٠ نحو عشرة ملايين طالب وطالبة، بينهم مئة ألف طالب جامعي في إيران وحدها، بالإضافة إلى ما يعادل السبعين ألفاً في الخارج، ونصف مليون ثانوي من طلاب الداخل. هذا العدد الضخم من الطلاب نصفهم من

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق ١٩٨٣، ص١٤١.

الإناث، مع ذلك فوضع النساء بشكل عام لم يكن أفضل قبل قيام الثورة، حين جرى التأكيد المبالغ به من قبل الحكومة الإسلامية على دور وهمي يقمن به بعد الثورة، وهو دور قامت به النساء منذ فجر التاريخ، وما زلن يقمن به في أرقى الدول الغربية وأحطها من دون أي تغير يذكر. علماً أن هذا الدور وإلى جانب رعاية الأسرة والأطفال، كان بالمحافظة على القيم والأخلاق. فالمرأة بهذا المعنى، وهو قريب جداً مما لاحظه محمد أركون أصبحت حارسة لغة، وقيم، وعادات. أي حارسة نظام تقليدي، فنظام الأحوال الاجتماعية قد حدَّده تشريع من وضع الرجال، وفي أزمنة لم يكن فيها أي مجتمع يقبل المساواة الحالية بين الجنسين في الحقوق. وفي كلام أركون ثمة علاقة مع طرح محمد شحرور عن الرق، بعد أن تخلَّف الفقهاء عن دورهم في القضاء عليه منذ أكثر من مئة سنة تاركين ما ابتدأه الرسول للغربيين، ولمواقف رجال من أمثال إبراهام لنكولن وغيرهم. مع ذلك استمرت الحرية من زاوية نسبيتها شبيهة بما كانت عليه في مناخ المجتمع المفتوح على الغرب قبل الثورة مع أنها هي التي دفعت بالجنسين إلى الثورة ضد نظام الشاه الاستبدادي. أمَّا الرجال الذين ارتضوا أن تعود المرأة إلى القفص الذي ما برحته أصلاً إلاَّ بنسبة قليلة، هؤلاء يحضرون الأوضاع لكي تعود الظروف نفسها، أي تلك التي على أساسها حكم الطغاة دائماً بالاستبداد على الشعب الإيراني. فالحرية بشكل عام، والحرية من خلال ما يؤكد عليها الإسلام ومن ضمن ما يُعرف بالاختيار الحر، وعدم الإكراه، يصبح من المستحيل تفصيلها على قياس الذكر دون الأنثى، إلاَّ إذا كان الإنسان هو الذكر فقط بينما

الأنثى في مرتبة أقل. أي ما بين الإنسان والحيوان.

ثمة قول بالخط الليبرالي الإسلامي الوسط كحل، وهذا الخط كما وجده البعض يمثل الشريحة الأوسع في كل مجتمع مسلم، وفي إيران بشكل خاص يرى المرء من خلاله أن سياسة الفصل بين الجنسين وقمع الأناقة والأزياء، ومحاولات إظهار المحاسن الطبيعية لدى المرأة سياسة لا علاقة لها بالإسلام لأن اعتراض النساء على فرض الحجاب في الحقيقة لا ينبع من تغرّب مفتعل أو من تشبُّه بالأجانب. بل لعلّه بموقفهنَّ هذا يستند إلى تراث وتاريخ هما من صميم الدين وتطوره التاريخي، ومن هؤلاء اللبنانية نظيرة زين الدين[1] عندما استشهدت بابن خلقان، وابن مصعب ما ملخصه «وكانت سكينة بنت الإمام الحسين، وحفيدة فاطمة بنت النبي ﷺ من أجمل النساء وأظرفهنَّ وأحسنهنَّ أخلاقاً، وأوفرهنَّ ذكاء وعقلاً وأدباً. وأحدّهنَّ جناناً، فأحرزت قصب السبق في مضمار الأدب، وكان لها تأثير عظيم في نفوس معاصريها. فكانوا يحذون حذوها في جميع ما تضعه من الأزياء والعادات، حتى إنها تفننت في ذلك، ومما وضعته الطرة السكينية المعروفة باسمها إلى يومنا هذا. والطرة هي قصاص الشعر حيث تنتهي نبتتها في مقدمة ويقال لها (غرة). وكانت تصفف جمتها (أي مجتمع شعر رأسها) تصفيفاً لم يرَ أحسنَ منه وتزيد الكاتبة من كلام ابن خلقان وابن مصعب ـ وشهرة سكينة لم تقتصر على الأزياء، بل تناولت الأدب الرائع، والمعارف الواسعة، وحسن

---

(١) نظيرة زين الدين. السفور والحجاب. دار المدى ١٩٩٨. ص١٦٠ و١٦١.

المحاضرة، حتى أصبح منزلها كعبة القصاد من المشترعين والشعراء والعلماء، وحذا حذوها في ذلك كثير من نساء الطبقة العليا في ذلك العصر الزاهر، وكانت سكينة تستقبل الزائرين الذين كانوا يتوافدون على منزلها من جميع أنحاء الخلافة لاستماع محاضراتها، وكانت تزين المجلس بحسن أدبها، ووفرة ذكائها، وبالأسئلة التي كانت تطرحها على الأدباء والشعراء وجلة القوم». من خلال المثال والنموذج الذي تضربه الكاتبة، ونعني بها سكينة بنت الإمام الثالث شهيد كربلاء، تؤكد على ثلاثة أشياء هي من ضمن نقاشنا حول الحجاب. في الأولى إنما صففت شعرها أو «جمتها» تصفيفاً لم يرَ أحسن منه، وفي الثانية اهتمامها بالأزياء، والأناقة، وهما نافلتان من نوافل الغرب، وقد وصلتا إلى شواطئنا عن طريق الاستعمار، وبثه التغرب كظاهرة مرضية. أمَّا النقطة الثالثة فلا يبدو أن سكينة بنت الحسين في وارد الفصل بين الجنسين، وبيتها «كعبة القصَّاد من المشترعين والشعراء والعلماء» وهؤلاء ليسوا نساء، لأنه لم يعرف بوجود علماء ومشترعين من النساء. ربما يوجد شعراء، وهذا محتمل، لكن بالتأكيد لا يوجد علماء دين ومشترعون. والذي يهمنا من خلال هذا النموذج هو تضيق حجج الذين يصرون على الفصل والحجاب، وعدم وجود أزياء في الإسلام، كما تفعل الزهراء فاطمة بنت عبد الله[1] عندما تؤكد أن الموضة مخطط من قبل حركة صهيونية

(١) الزهراء فاطمة بنت عبد الله. الموضة في الإسلام. دار الجيل. ٩٥. ط٢، ص: ٥ و١١ ١٠٨.

عالمية» وأنها «وُضِعَت لتحطيم الإنسان مادياً ومعنوياً» وقد نقبل بهذا التفسير شرط أن لا يتطور إلى أبعد من ذلك. فتصير «الموضة عبودية لغير الله» لماذا؟ لا أحد يعلم. . .

وعندما تحاول الحكومة الإسلامية الرد على تحدي الغرب في مجال التجديد في الجنس، وبما يناسب العصر الحديث، ومشاكل الجيل الجديد، تنطلق من نظرة ذكورية. ومن البدء في التحديث من مصلحة الذكور، كما فعل حجة الإسلام، رفسنجاني عندما دعا الشباب إلى ممارسة زواج «المتعة من دون الأخذ بالاعتبار وضع النساء بشكل عام، فواجه نتيجة لهذا الإهمال نقداً من قبل النساء. فالمتعة ليست شيئاً آخر في مجتمع يهيمن عليه الذكور سوى فتح المجال واسعاً لطالبي اللذات من غير أن يتحمَّلوا أيّ مسؤوليات؛ غير أن المؤسسة الدينية التي فشلت في اختراق التقاليد المحافظة، استمرت تدافع عن الزواج الموقت بصفته من «ألمع قوانين الإسلام» (مطهري ١٩٨١)، وذلك من خلال تجاهل الظروف التي حولت الممارسة الواقعية إلى ما يشبه البغاء الرسمي. تشير شهلا حائري أن علماء الدين يؤكدون على الشكل التعاقدي لزواج المتعة، وأنه «بإمكان الطرفين وضع الشروط التي يرغبان بها عند عقده، ويقول آية الله نجفي ـ مرعشي [لا أحد يُرغم المرأة على عقد زواج متعة] لكن الثغرة ـ كما ترى السيدة حائري في كتابها الممتع ـ التي نعاني منها هذا التفكير الذكوري الشيعي، تتمثل في أن الرجل والمرأة يتفاوضان انطلاقاً من موقعين غير متكافئين على الأصعدة الشرعية، الاقتصادية، النفسية أو

الاجتماعية»[1]. إن هذا الإصرار على التحديث من ضمن التراث الديني الشيعي، شرّعته الحكومة الإسلامية كرد فعل على موجة التغريب السابقة في زمن الشاه، والتي كان من نتائجها التساهل في العلاقات بين الجنسين، وزعزعة للقيم الدينية. إنما في الوقت نفسه، كان هدف الحكومة الإسلامية امتصاص بقايا التطلعات التي ما زالت تحنّ إلى «مزايا وحسنات» العهد السابق على الثورة، فيما هي تطرح جواباً إسلامياً على مسألة الجنس، لكن من خلال الفصل المتعمد بين الرجال والنساء. وبالتأكيد من جانبها على قوة العامل الغريزي، أو الحيواني كما تسميه، وكأن العلاقة لا تتطلب عنصر الحب، أو التعارف المسبق، فكل علاقة بين الجنسين هي علاقة بهيمية يطغى عليها العنصر الحيواني. وتؤكد إحدى النساء اللاتي قابلتهن شهلا حائري في إيران أن «المرأة التي تحترم نفسها لا تعقد زواج متعة. المرأة القبيحة أو المطلقة أو الأرملة أو التي لا تحسن أي مهنة أو ليس لديها صبي هي التي تتخلى عن احترامها لنفسها لتصبح زوجة متعة»[2]. والمرأة بشكل عام، كما ترى حائري، تُكافأ على ضعفها، ويتم الترويج لهذا الضعف من قبل الرجال، ويجد هؤلاء ما يسند موقفهم في مسائل تعود إلى القرن السابع، عندما كان العالم بأسره يعتنق هذه النظرة التي تصر على دونية المرأة وضعفها. . (حائري ٢١٦). تنطلق هذه الرؤية من كون الجنس قوة شيطانية لا يمكن تفاديها إلاّ

(١) شهلا حائري، المتعة، ترجمة فادي حمود، المطبوعات للنشر، ص٢٨٠.
(٢) المصدر السابق ص٢٤٧.

بالفصل بين الجنسين. ووفقاً لهذا الفهم لا وجود لعلاقة إنسانية بين طرفين متكافئين، وذلك بسبب ثقافة متحجرة ساهمت من دون أن تدري، ومن خلال استمراريتها بجعل الواقع مرآة لهذه الثقافة.

مع ظاهرة انتشار الحجاب، والنساء الموشحات بالأسود، وذلك قبل الثورة الإسلامية وبعدها، أشارت سوسن إزادي وزميلتها فيرانتي(١) إلى العوامل التي دفعت بالنساء إلى هذا الاتجاه، أي إلى التحديث من خلال الخصوصية الإسلامية، علماً أن الكاتبتين الإيرانيتين لم تكونا بوارد التحليل السياسي أو الاجتماعي، فالحجاب والشادور إما أنهما بنظرها قد انتشرا كرد فعل انفعالي على موجة التغريب السابقة في عهد الشاه، أو لأن الظاهرة قد حملت في طياتها دافعاً طبقياً غير معلن عنه. لهذا، أصبحت ظاهرة الشادور تتويجاً لحركة شعبية عارمة. لقد وجدت السيدتان آزادي وفرانتي، أن النساء في أيام حكم الشاه تغرَّبن كثيراً في أزيائهنَّ، خصوصاً في مناطق البرجوازية شمالي طهران، وفي نهاية السبيعنات شرع الكثير من النساء في المناطق الفقيرة يعبّرن عن سخطهنَّ بالعودة إلى الشادور، فالحجاب والشادور تحولا إلى رمزين للطهارة، والوطنية، بالإضافة إلى أنهما عبَّرا عن المعارضة الواضحة لطغيان الشاه، ودفعه المستمر لعجلة الحداثة.

لقد تحصّن الفقراء كما يبدو بالدين، بالوقت نفسه تحصَّن الأغنياء بالحداثة، وقد شرحت سوسن آزادي وزميلتها السيدة فيرانتي في السيرة المعادية للثورة الإسلامية أنه كان باستمرار يوجد أغنياء وفقراء

---

(١) S. Azadi. & A. Ferrante, out of Iran. p127.

في إيران، كما في كل مكان، غير أنهم كانوا دائماً من نسيج واحد، يجمعهم تاريخ ولغة وديانة مشتركة. أمّا الآن ـ نهاية السبعينات ـ فقد اختلف الوضع، فالنخبة تغيرت بالعادات واللغة والمظهر، لقد أصبحوا غرباء في كل شيء طبعة مشوَّهة عن الأجانب، هكذا انفرط النسيج المشترك الذي كان يجمع طبقات الشعب، إذ لم يعد يتواجد الأغنياء في المساجد، والنساء بتنَ على كثير من الحرية، خصوصاً في مجالات الجنس... (ازادي ٨١). مع ذلك، فإنه بالرغم من تكبيل جسد المرأة، وتقييد حركتها في عصر يتخفف فيه الإنسان من الكثير الذي كبلّه في الماضي، تنطلق المرأة من خلال ظروفها الصعبة كتعويض واضح من جهتها نحو المجالات القليلة المفتوحة أمامها، وقد أصبحت متوافرة في الجامعات والمعاهد العليا، وفي هذا المجال تكمن النهضة المتوقعة للحركة النسائية في المستقبل. من خلال أفق إسلامي مختلف عما كان الغرب يقدمه لها في السابق.

آلة الديمقراطية

شرعت إيران منذ بداية القرن العشرين في استيراد الآلة، وكان عليها أن تتعلم كيف تصنعها، أو في الأقل، أن يبدأ الإيرانيون في تقليد الغربيين، ورويداً يتحولون إلى مبتكرين في هذا المجال. وبالاعتماد على أنفسهم يصنعونها بجهدهم الخاص.

ترددت هذه الأسئلة بدون شك على ألسنة المثقفين، غير أن جلال آل أحمد خطا خطوة كانت الأبعد في هذا المجال حين كشف عن عصب الإشكالية. وذلك عن طريق طرحه للمقارنة بين التجربتين

الغربية والشرقية، أو بين صورة العالم الأول الذي أنجز مشروع التصنيع، وصورة العالم الثالث الذي تلكأ في إنجازه حين قال: إن الغرب تقدم في التقنية والصناعة عن طريق امتلاكه للآلة مسرعاً باتجاه تحضير الأفواج النظامية والكتائب العسكرية. وبكلام مختصر وواضح من بناء الثكنات إلى الشروع بالحروب والفتوحات. أمَّا نحن فلقد أنجزنا العكس تماماً، حين ابتدأنا من الثكنات لكن رجوعاً باتجاه الأزمات الداخلية وحروب الشوارع، لكي نصير أعضاء في حزب من المستنزفين والعاجزين عن مواجهة الآلة[١]. وبالفعل كان دور العسكر هو في قمع التظاهرات، وكل حركة يقوم بها الشعب، فهذا هو دور الجيش وقد أصبح امتداداً وملحقاً بجيش المستعمر الذي غادر تاركاً خلفه مصالحه في أيدٍ أمينة. لذا نراه في مكان آخر يقول: إن العسكر قد سيطروا على كل شيء، فهم القضاة. والمستفيد الأكبر من تقدم البلاد الذي يتجه نحو المزيد من التغرُّب. إن أكثر من خمسين بالمئة من ميزانية الدولة يذهب لمصلحتهم. (آل احمد ص١٠٦).

لكن ماذا عن شعار الديمقراطية الذي يرفعه الغرب؟

أليس المطلوب نشرها!! إن بإمكان المرء أن يتصور الجهد المطلوب من أجل تحقيق هدف لا يمكن تحقيقه، وتحت هكذا ظروف، هل نستطيع الادعاء بوجود ديمقراطية إيرانية؟ بالطبع لا. أولاً لأنه غير مسموح لنا بتقليدهم، وثانياً لأن مصلحتنا لا تكمن في

---

(١) J.A. Ahmad. Occidentosis. trans R. campbe od. Mizan press, p.118.

تطبيقها. وثالثاً لأن كل ما يحدث هو عبارة عن استعراض كاريكاتوري لهذه الديمقراطية، فهي على كل حال لا تنتمي إلينا. إن هذا الوضع لهو أكثر من مرض خبيث ينتقل إلينا من جراء انتشار وباء التغريب الحضاري. (آل احمد ١١٥).

ما عساه يكون موقف الإيرانيين من مشروع الديمقراطية إذن؟ وهل عليهم أن يتجاهلوا ضرورتها؟

يجيب جلال: إن من يبدع الآلة يحق له وحده الاستمتاع بمباهج النظام الديمقراطي. فالآلة على هذا الأساس روح قبل أن تكون جسماً من المعدن الصلب، والروح هنا هي بمعنى الفكرة المتجسدة في الآلة، بعد أن نوه بها على أساس أنها روح تسكن الوحش. وهذا الوحش مطلوب ترويضه كما ويجب السيطرة عليه من قبل الإيرانيين. وبما أن الغموض يرمي بظله على الموضوع أصبح مفيداً في هذا السياق استعادة فكرة لمهدي بزركان. كونها تضيء النص الذي نحن بصدده. أمّا الفكرة، فهي من وجه تشير إلى تشابه الدوافع لدى المثقفين الإيرانيين في انشغالهم بالأمور ذاتها، ومن وجه آخر تبرز المعنى الذي هدف إليه جلال آل أحمد، لذا كتب بزركان «أنه يوجد تشابه مهم بين الآلة، وبين الديمقراطية. ففي الآلة كل الأجزاء تعمل معاً وفقاً للخطة. هكذا في المجتمع الذي يريد أن يتقدم، كل الأعضاء يجب أن يتعاونوا وأن يعملوا باتجاه المنفعة المشتركة. المجتمع ينجح فقط عندما يختار الأفراد أهدافهم ضمن معرفة واضحة عمّا أو لما يقومون بما يفعلون. الآلة إذن، أنجبت الديمقراطية في الغرب، ومن دون الديمقراطية يستحيل تطور الصناعة». من خلال هذا النص الذي

ذكره بزركان[١]، نصل إلى المعنى الذي طمح إليه جلال. مع العلم أن كليهما ابتعد قليلاً من ا لمصدر الغربي الذي استوطنت فيه الديمقراطية، علماً أن بزركان، وليس جلال هو الذي ربط بين الديمقراطية في الغرب وبين نشأتها في الجزيرة العربية إبان ظهور الإسلام على يد الرسول[٢].

أمّا لماذا ابتعد جلال وبزركان عن مفهوم الديمقراطية كما هو مطبق في الغرب؟

فلذلك بعض الأسباب التي سنوردها في سياق واضح، وقد يطول بنا السرد أكثر من اللازم لو تعمقنا قليلاً في ما أورده بزركان عن وضع الآلة، لاكتشفنا أن الآلة تحتاج من جهتها لمن يديرها ويرعاها، وفي البدء قبل أن توجد لمن يبدع فكرتها، هندستها أو اختراعها، وذلك قبل أن تقوم بواجبها على أكمل وجه. أمّا النتيجة الكامنة خلف هذه المقدمة، فهي بدون شك قد أحالتنا إلى ما يطرحه علي شريعتي، بالإضافة إلى مفهوم الخميني عن «ولاية الفقيه». ذلك أن موقف كليهما شريعتي، وخميني، من المحتمل أن يكونا ضمن خانة واحدة تدعى بـ «الديمقراطية التوتاليتارية»[٣]، طالما أنهما يعتمدان على نظرة واحدة تُختصر بالمفهوم الطليعي للنخبة التي تفرض العدالة والنظام من فوق، وباسم الدين الشعبي. إن هذه الفكرة قد بدت واضحة في

(١) M.E. Chehabi. Iran'n politics & Religious modernism p.109.

(٢) A. Rahnema & F. Nomani. Competing shii subsystemn in contemperary Iran p.83.

(٣) C. Bernard. & Z. Khalil zad. The Government of God p.44.

ولاية الفقيه. كما بدت واضحة أيضاً عند علي شريعتي في ميله إلى ديكتاتورية المثقفين الموقتة. فبالنسبة لعلي شريعتي كان قد كتب عام ١٩٦٠ ما يشير إلى عدم رغبة في تحقيق الديمقراطية، أوفي الحرية الفردية كما هي مطبقة في الليبراليات الغربية. ولعل السبب أنه في المجتمع المتخلف، الناس ليسوا في وضع من المعرفة بما هو الأفضل لهم، لذا كان الناس في هكذا أوضاع بحاجة إلى أبطال لكي يقودوهم، فكرة المستبد العادل الذي لديه مؤهلات القيادة الحكيمة[1]. أمّا الإمام الخميني، فقد ذكر هو الآخر في «كشف الأسرار» أن الحكومة الإلهية «يجب أن تكون بيد الفقيه، فهذا لا يعني أن الفقيه هو الملك أو الوزير أو قائد الجيش... يجب أن يكون للفقيه إشراف على القوة المقننة والقوة الإجرائية في البلد الإسلامي» (خميني ٢١٨). كان هذا رأيه في منتصف الأربعينات، غير أن اعتداله ما لبث أن تغير، وتطور في السبعينات بعد نفيه إلى النجف في العراق. فهناك انتقل الخميني إلى التشدد، كما في كتاب «البيع» المؤلف من خمسة مجلدات جال فيها على المصادر الإسلامية في بطون الكتب. ويختصر الخميني في «الحكومة الإسلامية» ما معناه أن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس، كما أنها الفسلفة العلمية للفقه الواقعي بكل أبعاده[2].

(١) A. Rahnema & R. Nomani. Competing shii subsystem in contemperary Iran. p.76.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية. ط١٩٩٨، مركز بقية الله، ص١٩ و١٧.

بالميل من جهتنا نحو ما يسميه الكاتبان برنارد وخليل زاده «ديمقراطية توتاليتارية» نصل إلى مفهوم مركب من نقيضين: مسرحة الديمقراطية ـ برلمان ونواب وانتخابات ـ وذلك كل عدد من السنين، غير أن هذه المؤسسات تخلو من قوة الفعل والتنفيذ ومن جهة أخرى، فقيه يمسك بقوة الفعل والتنفيذ من دون أن يكون منتخباً من الشعب. بل من مجلس الخبراء الذي يجري تعين نصفه. أمّا حين تجري انتخابات مجلس الخبراء مرة كل ثماني سنوات، فإنه بواسطة المادة ١٠٧ من الدستور يتولى أعضاؤه تعيين القائد. لكن ممن يتألف مجلس الخبراء، ومن هم أعضاؤه؟

نستطيع التعرف إلى هؤلاء من خلال الشروط المفروضة على الأشخاص قبل ترشيحهم، فماهي هذه الشروط؟ إنها التدين والجدارة الأخلاقية، والاجتهاد، والاستنباط، بالإضافة إلى الموقف السياسي والاجتماعي، ثم العلاقة بالعصر، وأن يكون المرشح ملتزماً بنظام الجمهورية الإسلامية، وأخيراً أن لا تكون له سوابق سيئة سياسية واجتماعية. ليس هناك من مبرر لرفض هذه الشروط، فليس يوجد فيها ما يسيء أو يضر إلاّ في حالة واحدة، عندما يستعمل أحد الشروط. كالموقف السياسي والاجتماعي مثلاً، أو في تفسيره لمعنى «سوابق سيئة»، عندئذٍ تتحول الشروط إلى مصفاة ومن خلال ثقوبها تحدد السلطة من ترغب فيه. هكذا يجري الفرز مسبقاً فلا يدخل الانتخابات إلاّ من كان مقبولاً به من اللجنة التي تدقق في طلبات الترشيح.

أمّا إذا كان الهدف هو تطبيق الديمقراطية كما هي معروفة في الغرب، أو في الأقل، هضمها والبناء عليها، فقد جرى العكس، فلا هي عادت غربية ولا هي تطورت بل لعلها مُسِخَت وشُوِّهَت. أمّا الخوف من التَّشبّه بالغربيين بسبب من رفض التغرُّب، فما عادت التجربة الإيرانية بمنأى عنه. فالتغرّب في نهاية المطاف هو مسخ «أصالة» الغربيين بعد أن تُشوَّه عن طريق النقل والتحريف. أمّا الجمع بين نقيضين كالمصفاة واللجنة من جهة، ومن جهة أخرى الادعاء بأن أصوات الناس هي التي رَفَعَت إلى السلطة ممثليها، إنما يعني أن واحداً من الطرفين هو الغبي الشعب أو السلطة.

في ما يختص بالفرق بين نظريتي الانتخاب والكشف، فالشيخ محمد شقير من مدينة قم يشرح: أن في الأولى يصل الفقيه إلى سدة الولاية عبر انتخاب الأمة له، وفي الثانية يصل الفقيه إلى سدة الولاية من خلال منصب الإمام المعصوم. هذا الوضع غير قائم الآن، وهو الشكل المباشر. أمّا الشكل غير المباشر، فذلك يعني من خلال مجلس الخبراء[1] وهو معمول به حتى هذه اللحظة. ويضيف الشيخ توفيق المقداد أن نظرية ولاية الفقيه قد أخرجه الإمام الخميني من مخابئه في بطون الكتب المتضمنة للسنّة النبوية، وأخرج النصوص والروايات المرتبطة به، وأدخل قضايا الزمان والمكان والظرف في موضوع الأحكام الشرعية[2]. بذلك لا يكون الإمام الخميني خرج عن

(١) محمد شقير. ولاية الفقيه بين نظريتي الانتخاب والكشف. العهد. ١٢ شباط ١٩٩٩.

(٢) محمد توفيق مقداد، فقه الإمام، العهد، ٤ حزيران ١٩٩٩.

المرجعية الإسلامية بعد أن ذكر فقهاء الإسلام طرقاً أربعة في تعيين الحاكم الأعلى للدولة، وهذه الطرق هي: النص، والبيعة، وولاية الفقيه، والقهر والغلبة(١).

أمّا آية الله العظمى المنتظري فيجيب بدوره من خلال كتابه الضخم «ولاية الفقيه» الذي يحتوي على أربعة مجلدات، بأن الفرق بين الأسلوب الإسلامي والديمقراطية بمحتواها الغربي هو على الشكل الآتي «في الحكومات الغربية نرى الشعب ينتخب من ينفذ أهواءه فيكون الشعب بأهوائه منشأ للتشريع والتنفيذ معاً. والحاكم يكيف نفسه وفق أهواء الشعب وإن خالفت مصالحهم ـ الفضائل الأخلاقية» (منتظري جزء ـ ١ ـ ص٥٣٩).

الدلالة الأخيرة في مفهوم منتظري تكمن في أن الفضائل الأخلاقية تأتي دائماً في سلم الأولويات، وذلك قبل أهواء الشعب. مع أن الفضائل الأخلاقية قد لا تعني الشيء نفسه عند الجميع بين غربيين وشرقيين، مسيحيين ومسلميين. علمانيين ومؤمنين. فالفضائل الأخلاقية إذن عرضة للتأويل والاجتهاد، وبحسب الأطراف والظروف، مكاناً وزماناً، وبما أن للإسلام منهجه، لذلك كانت الفضائل الأخلاقية موضوعة من ضمن الشروط الرئيسية للوصول إلى مجلس الخبراء الإيراني، كما شرحها قانون العضوية من أجل الترشيح لهذا المركز، علماً أنه من هذه الشروط الخاضعة لتفسير السلطة، دارت معظم الصراعات التي انتهت بالبعض إلى السجن، وبالبعض

---

(١) د. وهبي الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته ص٤٠٣.

الآخر إلى المنفى. وكانت الفجوة الأساسية في هذا الصراع تكمن في الفرق بين طرفين، أحدهما يطالب بالتعددية، بينما الآخر يصرّ من خلال السلطة الحاكمة على العكس. نعلم أخيراً أن نواب المجلس النيابي يُنتخبون من قبل الشعب، وينطبق على طريقة انتخابهم المفهوم العام للديمقراطية كما هو معروف في بعض الدول الغربية، والتي لا تنقسم على حزبين كبريطانيا على سبيل المثال، النواب وحدهم على هذا الأساس مسؤولون أمام الأمة، بالإضافة إلى أعضاء الحكومة التي تمثل الأغلبية في المجلس. لكن لا شيء من هذا القبيل يُسأل عليه الفقيه، أمّا مسؤولية الفقيه فهي أمام الله وحده، لماذا؟ لأنه يُحتمل أن يأتي في المستقبل وهو من أصل غير إيراني فهو لا يحلف اليمين لا أمام المجلس ولا أمام أيّ سلطة أخرى. ولا يكون مفروضاً منه أن يشرح موقفه لأي شخص[1]. ما هي إذن مسؤولية الفقيه، وذلك مقارنة برئاسة الجمهورية؟ لا شيء يذكر للأخير. أما الفقيه، فقد آلت إليه مسؤوليات ووظائف عدة: فهو نائب الإمام الغائب، ومن هنا ضرورة ترك جنسية الفقيه لغير الإيرانيين مفتوحة. فالإمام الغائب من أصل عربي، ومسؤوليته كمسؤولية نائبه تكون أمام الله. فالفقيه إذن مسؤول عن مراقبة مؤسسات الدولة، يعين الأعضاء في مجلس الدفاع، وفي المحكمة العليا، كما ويشرف على القوات المسلحة يعين ويقيل الضباط الكبار يعلن الحرب والسلام. بالإضافة لكونه يعين نصف أعضاء مجلس الصيانة الذي يراقب تطبيق الدستور. هذا غيض

---

(١) Mohsen Milani. shiisn & state in Islamic republic of Iran. p.147.

من فيض، بالإضافة إلى تعيينه لنصف أعضاء مجلس الخبراء[1]. الذي ينتخب الفقيه ويراقب أعماله.

النتيجة الحتمية برأي بعض نقاد هذه الإدارة، هي أن القوانين، وسلطة التشريع، وإن كانت في أيدي علماء مؤهلين لهذا الدور، إلاّ أنهم معينون أو في الأقل نصفهم معين. فالسلطة «المقدسة» لم تعد بيد رئيس جمهورية جرى انتخابه من قبل الشعب. فهي إذن ليست نابعة من الشعب وإرادته. وقد عرفنا في السابق عن طريق آية الله العظمى المنتظري أن للشعب أهواء ويجب الاحتراس منها. كذلك فهي ليست نابعة من مجلس النواب، وإنما من الفقيه. وبما أن الفقيه كما اكتشفنا وقبل أن يأتي الغائب ليس معصوماً، أصبح من الخطأ وضع مصير أمة في يد شخص واحد. والفقيه كما شاهدنا من قبل مُعبَّر عنه بفكرة الآلة التي شبهها بزركان بالديمقراطية، إنما تظل بحاجة لمن يمسك بها من فوق، يديرها أو يطفئها، أو يقوم بالإشراف عليها، إن لم يكن الفقيه هو نفسه من جَمَعَ أجزاءها، وأنتج وظائفها، وحدد أهدافها. ثم أطلق عليها قسراً اسم الديمقراطية.

هل يُعقل أن يكون للفقيه صلاحيات أقل؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب العودة إلى ما تعنيه كلمة فقيه والدور الذي يقوم به. ولعل دور الفقيه يكمن في وظيفته كنائب للإمام الغائب إضافة لدور القائد الأعلى مطلق الصلاحيات مع أنه دور بشري وقاصر. ثم تزداد الصعوبة بفهم الدور لكونه محضَّراً إلى وقت في

---

(١) C. bernard & Z. Khalil zad. The Government of God. p.111.

المستقبل يقوم به رجل معصوم هو الإمام الغائب. من هذه الزاوية نفهم تمركز السلطات والصلاحيات في يد رجل واحد، إذ لا يمكن أن تكون تلك الصلاحيات أقلّ قبل أن يأتي ثم تتغير بعد أن يعود الغائب ويحكم فتصبح كاملة عندئذ، أمّا الغريب في الأمر، فهو كون التاريخ لم يتعرف إلى تجربة مماثلة. قائد أعلى معصوم وغائب. أمّا الحاكم الفعلي فإنسان عادي. لكن بصلاحيات مطلقة. وقد يتساءل الإمام الخميني قبل أن يصل إلى قراره بشأن الولاية قائلاً «والآن حيث لم يعين شخص محدد من قبل الله عز وجل للقيام بأمر الحكومة في زمن الغيبة فما هو التكليف؟ هل يجب التخلي عن الإسلام؟ هل صرنا بغنى عنه؟ وهل كان الإسلام لمدة مئتي سنة فقط؟ أم أن الإسلام حدَّد التكليف، لكن ليس علينا من تكاليف تتعلق بالحكومة؟ إن معنى عدم وجود حكومة هو زوال جميع حدود وثغور المسلمين، وجلوسنا متفرجين تاركين للغير أن يعملوا ما يشاؤون»[1] هذا بشأن الدور الموقت وضرورته. أمّا التهم التي وجهت لكون الدور «ديكتاتورياً»، فقد أجاب الخميني في كتاب «ولاية الفقيه» وهو بحث استدلالي من «كتاب البيع» كما يشير العنوان[2].

إن الإسلام «أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأي الفرد وميوله النفسانية على المجتمع، ولا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفترض تحكيم آراء

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية. ط٩٨، بغية الله الأعظم. ص٨٥.
(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه ـ كتاب البيع ـ مركز بقية الله ص١١.

جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي في جميع مجالاتها من القانون الإلهي، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة، وشؤونها ولوازمها لا بد وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الإطاعة لولاة الأمر». وفي مكان آخر يشير الخميني إلى دور الفقيه من خلال صفتين: «لا بد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية. ولا يعقل تحققها إلاّ بهما: إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة ومسألة الكفاءة داخلة في العلم بنطاقه الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً. وإن شئت قلت: هذه شرط ثالث من أسس الشروط». (خميني ١٥) فالتهمة إذن مردودة، لا من خلال المنطق، بل من خلال الإيمان حيث لا يمكن المزج بين اللغة البشرية في استعمالها على أيدي المثقفين. والنقاد، وبين الاستعدادات القائمة على صعيد الدولة، والشارع من أجل استقبال الإمام الغائب في أيّ لحظة. أما جواب الخميني، فلا هو أوجد الكوابح بوجه الحاكم الطاغي في حال ظهوره. لأن «الإطاعة لولاة الأمر» ضرورة؛ ولا هو فرَّق بين «العلم بالقانون» من جهة «والكفاءة» من جهة ثانية وهو شرخ لا علاقة برؤية الشعب له أو بانتخابه للقيادة على أساس من هذه الصفات المذكورة. فيما يبدو الهامش واسعاً لاستغلاله في المستقبل ومن قبل سياسيين هضموا تجربة معاوية من دون أن يتجاهلوا أطروحات مكيافلي.

٤

الحرية بين مفهومين

لاحظ أحد المفكرين الأجانب من المهتمين بالتجربة الإسلامية في إيران[١]، أن الشعارات التي رفعها المتظاهرون ضد ديكتاتورية الشاه، وطغيانه، وذلك خلال الأشهر السابقة على الثورة، أنها قد احتوت على أربعئمة شعار من أصل ثمانمئة، كانت موجهة ضد الديكتاتورية. وعندئذ استنتج أن الحرية هي المطلب الأول، والأساس في نضال الجماهير الإيرانية بقطاعاتها المختلفة. وفي الأغلب كانت ملاحظته صحيحة، غير أن نقطة الضعف في هذه الملاحظة إذا ما استنتجنا من وجهة النظر الإسلامية المعاكسة، أن معظم الشعارات قد لا تكون في وارد المعنى الحرفي الذي يفهمه المراقب الغربي من مطلب الديمقراطية. فالمثقف الغربي الذي نهل أفكاره من معين جون سيتوارث مل عن الحرية، قد يختلف عن المسلم الإيراني الذي لا يقدر ـ وإن حاول البعض ـ أن يبتعد عن سقف التقوى الذي يفرضه

(١) Iran religious establishment. M. Borghe. p98.

المجتمع الإسلامي بتراثه، وتقاليده عليه. أمّا مؤلف مل «في الحرية» والذي توجه به إلى الإنسان الأوروبي، فكان يهدف منه إلى الدفاع عن الفرد ضد الدولة، والمجتمع، والجمهور. وقد نجح مل في توصيل رسالته من غير مشقة، والأسباب الدافعة لهذا النجاح واضحة: منها التطور الاقتصادي والصناعي، ومنها السيطرة على المستعمرات، والأصقاع البعيدة، ومنها أيضاً أن المسيحية ليست الإسلام في انتمائها إلى محوري الغيب والسلطة الزمنية. لذا وجد مل[1] نفسه في مواجهة الإسلام المختلف حين رأى في «المجتمع الإسلامي أنه غير ليبرالي، والسبب يكمن في النظام الاجتماعي العام المؤسس على الإجماع في الرأي، وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح».

والسؤال المطروح لا شك، يتناول سقف التقوى، وإلى أي مدى يُسمح للمسلم بمزاولة حريته؟

أمّا مفهوم التقوى كجواب، فلا بد أن يكون في عدم الخروج من دائرة الشرع، والانتماء للشرع كما يشير الكاتب المغربي عبد الله العروي موجود في تحريره للعقل، وفي تحرر المرء من قيود الجسم «وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا»، بالإضافة إلى أن للتقوى مردوداً اجتماعياً، كونه يساهم في تحرير الوجدان، وهي مسألة ترمز بحسب العروي إلى الإحساس بالحرية[2]. غير أن هذا التعريف رغم

(١) On Liberty 1859. J.S. Mill Dent & Sons. 1972.

(٢) عبد الله العروي. مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ص٢١ و٤٢.

صحته، يبقى في إطار المرجعية النقية على الورق بعيداً عن طغيان الواقع ورذيلته، وإن دل هذا التعريف على شيء، فإنما يدل على وجود هامش بين الواقع والمثال، كما يشير إلى كون الحرية مقيدة بما ينتج عنها من مردود ديني واجتماعي. بينما في الغرب لا تُعرَّف الحرية بغير الحرية، والنتيجة من هذه المقدمة، أن الحرية في إيران في أعقاب سيطرة المفهوم الإسلامي على القوانين، وعلى حركة المجتمع، قد أصبحت كوكباً يدور في فلك الأخلاق الإسلامية، فهي إذن، لا تملك فلكاً خاصاً بها، إنما العكس هو الصحيح في فهم الغربيين لها. فالحرية عندهم تأتي قبل الأخلاق، أي إنها تاج على رأس القيم. فالفرد في الغرب يصل إلى الأخلاق من خلال الحرية، بينما لا يصل الفرد في إيران إلى الحرية إلاّ من خلال الأخلاق الدينية وحدها.

بالعودة إلى المفهومين اللذين طرحهما علي شريعتي، والامام الخميني كما مرَّ سابقاً. لا تتحرر الديمقراطية من يد السلطة المشرفة عليها أبداً، فالديمقراطية في النهاية ليست غير وعاء للحريات الفردية. لذا كانت على يديهما تشبه الآلة، فهي إذن، بحاجة إلى مهندس يجمع أجزاءها، وإلى مشرف يقوم بمراقبة عملها. وكما يوجد للآلة غاية، وهدف من وجودها وهما في إنتاج السلعة وفي خدمة المجتمع، كذلك هي الديمقراطية في المفهوم الإسلامي، إذ يوجد لها هدف وغاية، هما في إنتاج الإنسان الصالح، وفي خدمة الشريعة الإلهية.

طالما أن الحرية هي في أساس الديمقراطية، ما الذي يبقى منها إذن؟

سؤال يطرحه المثقف ثقافة غربية من دون أدنى إحساس من قبله بوجود حقل من المفاهيم ينتمي إلى غير حقل الحضارة الغربية، فالإسلام بنظر هذا المثقف، لم يبنِ عبر تاريخه الطويل ما يشير إلى نجاحه في هذا المجال. أمّا ما أُشيعَ عن الديمقراطية الأولى في عهد الرسول، والتي كتب عنها مهدي بزركان طالباً استعادتها من الغرب، فقد آلت عند الإسلاميين الجدد إمَّا إلى رفضها، وعلى رأسهم الإمام الخميني نفسه عندما صرَّح: «أنهم يريدون أن يجعلوا إيران بلداً غربياً حيث يصبحون فيه أحراراً ومستقلين، ولكن من غير إله يعبدونه. إن هذا النوع من الديمقراطية سوف يقودنا إلى الانهيار»[١]؛ أو بسبب ممانعة نابعة من كبرياء قومية أو دينية جرى التقليل عندئذٍ من قيمة الديمقراطية. غير أن بإمكان البعض أن يجيب بتوسع من أن الذين اعترفوا بالديمقراطية وافدة من الغرب لم يعملوا على ترقيتها، وإعمارها، بينما الذين نفوا جذوراً لها في التاريخ الإسلامي لم ينكروا أيضاً أهميتها، وبالمقابل حولوا المفهوم إلى ما يشبه الآلة التي يسهل السيطرة عليها.

نصل أخيراً إلى ولاية الفقيه التي لم تخطر على بال لا جلال آل أحمد، ولا علي شريعتي، لأنهما رحلا عن هذه الدنيا قبل انفجار الثورة الإسلامية بوقت قصير.

إن هذا النظام الجديد قد عبَّر بدون شك عن أقصى ما وصل إليه الفكر الإسلامي الحديث في محاولاته الأخيرة للاقتراب من تجربة

---

(١) David Menashi. Iran a decade of War & revolution p.87.

الديمقراطية، ومن بناء الدولة الحديثة كما نعرفها في الغرب، ولكن من خلال مفهوم جديد نابع من الإسلام ومن التراث الشيعي بشكل خاص. وعلى الرغم من أنها محاولة جيدة بحسب البعض، فإنها تحمل في ثنايا تجربتها آفاقاً أوسع مما يعتقده أصحابها أو أعداؤها على السواء. وذلك بمقارنتها بما تحقق لغاية الآن. مع ذلك فهذه التجربة ما زالت تحت سقف، وبين جُدُرُ أربعة، والمفتاح بيد الفقيه. لكن تبقى المحاولة بحد ذاتها مجالاً خاصاً للشد والجذب، ومن قبل الأطراف الممثلة للقوى السياسية داخل الحكم، ومراكز النفوذ الإيرانية. وهذه الديمقراطية بالتحديد عندما تكون ممسوكة من فوق، فإنها تقوم بإلغاء المضمون الفعلي لهذه اللفظة، وهو مضمون غربي بدون شك، واستبداله بمضمون إسلامي. أمّا السؤال الذي ينتج عن هذا التناقض، فهو على الشكل الآتي: هل يمكن لأيّ تجربة أن تتطور من غير عودة إلى المثال الغربي؟ ليس لأنه غربي كما يحلو للبعض أن يتساءل، بل لأنها التجربة الوحيدة التي اكتملت شروط نجاحها. فالغرب منذ سبق المجتمعات الإنسانية الأخرى، أصبح لها «سقفاً ومرجعاً» شاءت تلك المجتمعات أم أبت. وبرأي البعض[1] إن الثورة الإسلامية لم تضع حدوداً قاطعة بينها وبين الغرب، فقد اتخذت منذ البداية شعار الجمهورية (اليوناني) بدلاً من الخلافة (العربي). وكانت عندها «النعم المرنة أقوى من اللا القاطعة» وهي بذلك، أي

(١) صادق جلال العظم، العلمانية والإسلام، المسألة القومية على مشارف الألف الثالث.

الجمهورية الإسلامية، فإنها تسير باتجاه ما استوعبته من تجارب الثورات الشعبية السابقة. إنها تأخذ من القرب ما تحتاج إليه، ومن دون أن يسيء إلى تراثها، مستضيئة بنصيحة الخميني «إننا نقبل بالتقدم الذي حققه الغرب، ولكننا نرفض الفساد الغربي الذي يئنون هم أنفسهم من آثاره المخربة»[1] وفي مكان آخر «إننا لا نعارض التحضُّر، إنما نعارض التحضُّر المستورد» (الأنصاري ١٩٧). بالعودة إلى رأي المفكر السوري صادق العظم، يبدو أن الأخير لا يتردد في القول: إن التجربة الإسلامية في إيران ستصل إلى العلمانية عندما يأتي الوقت المناسب «لقد أقدموا على تأسيس جمهورية للمرة الأولى في تاريخ إيران الطويل. جمهورية ـ كما يقول صادق جلال العظم ـ تمارس الانتخابات الشعبية والاستفتاء الجماهيري، لها مجلس تأسيسي وبرلمان (حيث تجري نقاشات حقيقية وسجالات حامية وما إليه) ورئيساً للجمهورية ومجلس وزراء وتكتلات حزبية ودستور (وهو بالمناسبة مشتق من الدستور الفرنسي الديغولي لعام ١٩٥٨ كما يقول خبراء الدساتير المقارنة) ومحكمة دستورية عليا، وهذه الأشياء جميعها لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالإسلام كتاريخ وعقائد وصراط، ولهذه العلاقات كلها والارتباطات جميعاً بأوروبا الحديثة كتاريخ ومؤسسات سياسية وحكومية وإدارية»[2].

يبقى في النهاية شيء جدير بالاحترام، فالثورة الإسلامية قد

---

(١) حميد الأنصاري، جولة في سيرة حياة الإمام الخميني، بقية الله، ١٩٩٩، ص١٩٦.

(٢) صادق جلال العظم، العلمانية والإسلام، المسألة القومية على مشارف الألف الثالث ص١٦٦.

حاولت، وما تزال منذ انطلقت في نهاية السبعينات تعمل على «فكفكة استعمار العقل» بحسب نفوغي[1]، وأن تبني دولة تقوم أسسها على قواعد مستمدة من تاريخ الإسلام. إن هذا البناء الجديد والمختلف لا ينهض بدون عنف، إنه عنف الولادة من رحم الماضي. مع ذلك فإنه عنف موجه أولاً وأخيراً نحو الخارج، حيث الفضاء الإمبريالي تحميه وتحرسه الأساطيل، والصواريخ العابرة للقارات؛ إنه عنف مطهر بلغة فرانز فانون، لا يكتمل بدون عنف آخر يتوجه نحو الداخل وإلى صميم الذات، وذلك منذ زرع الغرب في نفوس شريحة واسعة من الإيرانيين (هي نفسها الطبقة الطفيلية التي تعيش على هامش التغريب الحضاري) بذور التشبه والتغرّب والقيم المتناقضة مع الإسلام. فسياسة التغريب السابقة قد عملت على استلاب الناس من دواخلها، وذلك في محاولة لمحو مئات السنين من تراكم المعرفة، والتجربة الإسلاميتين. إن هذه التجربة لم تأخذ من الوقت ما يكفي لكي ترسخ بنيانها، وعلى هذا الأساس، ليس من العدل كما يرتئي حلفاء التجربة الإسلامية، مقارنة حصيلة الحضارة الغربية التي عمرها قد تخطى القرون الأربعة الأخيرة بتجربة جديدة لم تتجاوز العقد الثاني إلاّ بقليل.

اكتشاف الشعب

اعتزل جلال آل أحمد العمل السياسي والاجتماعي أكثر من مرة، كان يقطعها من أجل القيام بجولات طويلة إلى مناطق نائية كجزيرة «خرج» في الخليج الفارسي. أو إلى بعض القرى في مقاطعة

---

(١) ذكره إدوار سعيد في كتاب الثقافة والإمبريالية. ص٢٧١.

طاجيكستان، كما زار في السابق قرية أورازان حيث قدمت منها أسرته. غلب على تلك الرحلات طابع البحث عن المعرفة، وكان الهدف الحقيقي منها الإعداد لأبحاث ودراسات أطلق عليها عبارة «تجديد المعرفة الشخصية بالنفس» وقد تجمعت هذه المواد في كتب ثلاثة حافلة بالمواضيع الأثنوغرافية طبع آخرها عام ١٩٦٠. كانت بامتياز توغلاً في الحقل الذي أحبه دائماً. أمّا الطابع الأكاديمي فقد وجده جلال أنه معد للقارىء الغربي، وخاضع لمقاييس الذوق والمنطق عنده. لقد استعمله البعض من شريحة المثقفين بسبب النزوع العام نحو التغرُّب في كل شيء، وفي الوقت نفسه انزلاق مرضي دافعه الوحيد هو الارتفاع فوق مستوى الشعب، فليس الهدف منه التأثير في الواقع الإيراني. أمّا الغرض من الكتاب بنظر جلال فهو أن يحرّض عامة الناس على الوعي. إنه توجه أفقي إذن، فالفكر يخسر دوره التحريضي عندما يتوجه نحو النخبة، خاسراً بذلك امتداده الطبيعي وتأثيره. لهذا السبب أشار جلال إلى التراث الشعبي، وانتشاره الواسع حيث يجب الاستفادة منه، ومن طابعه السهل والعفوي.

وفي رحلات جلال إلى الأطراف البعيدة ما يشير إلى واقعتين عنده: كم هو بعيد هذا الشعب المنتشر على مساحات واسعة، بالوقت نفسه كم هو غريب هذا الشعب عن تلك النخبة الضئيلة عددياً، والتي تتعاطى بالقضايا الثقافية، أو تحيا لذاتها منعزلة داخل زوايا المدن الكبرى، وقد تغرَّبت بعيدة عن روح الأمة، ومشاكلها! هذا الاكتشاف المتأخر عند جلال هو الذي دفعه لكي يكتب في «التغرّب» تحت لواء العلم نحن غرباء عن أنفسنا. غرباء في طعامنا ولباسنا، وفي بيوتنا

وسلوكنا وكتاباتنا، غير أن الأكثر خطراً من كل هذه الأمور هو ثقافتنا. فنحن نحاول تثقيف أنفسنا على طريقة الأوروبيين، فنطمح أن تحل مشاكلنا كما يحلها الأوروبيون، وفي البداية عند مرحلة الدستور كان الخطر يقترب ببطء. أمّا الآن فالخطر قد مسَّ أرواحنا والسبب أن الفلاح الذي هجر الحقل إلى المدينة يرفض العودة، لماذا؟ لأن الحلاق ليس لديه بريانتين، والسينما غير موجودة، وليس في القرية مطعم للسندويشات السريعة[(١)].

لقد شرع جلال آل أحمد، منذ اللحظة التي ابتعد فيها عن طهران في رؤية المشهد الإيراني بعينين مختلفتين، بعد أن وجد أن مرض التغرب ينتشر بسرعة مذهلة، وفي بحثه عن مصل للمناعة ضد هذا المرض، كان لا بد له أن يعيد دراسة تجربته كلها. ففي هذه التجربة الخاصة جداً كانت تكمن أعراض مرض الأمة الإيرانية، وعلى ضوء تجربته الفردية، أزاح جلال آل أحمد غمامة سوداء عن وجه الثقافة الإيرانية الحديثة.

من هذه الزاوية ريادته كما أشار البعض، أي من باب حقل الأناسة الذي دخله صدفة، ومن طريق الهواية بالرحلات والأسفار، وتدوين الملاحظات، حيث اشتغل في موضوعات لم يتخصص بها، وبسبب من هذا الاكتشاف، رفع شعاره المدوي «إن هذا الغرب لم يعد جرثومة، بل أصبح وباءً» والعلاج المناسب لم يعد سهلاً الحصول عليه.

---

(١) J.A. Ahmad Occidontosis p.57.

المومياء والمتشبه

إن مأزم التغريب الثقافي عند جلال بحسب البعض، يرجع إلى الحل الذي اقترحه بالعودة إلى الإسلام، وهذا الحل لا غبار عليه لانتساب الإيرانيين إلى الحضارة الإسلامية، غير أن الإسلام كدين عندما يُحصر تفسيره بمؤسسة «كهنوتية» كما كان يحصل دائماً، فإنه يقود العقل إلى الأصول بدلاً من أن ينطلق بالأصول إلى المستقبل. وفي هذا السياق يُفرِّق جلال بين الإسلام كمؤسسة يمارس فيها البشر، وإن كانوا مجتهدين، أدوارهم في الحفاظ على الدين، وتفسيره، وبين الإسلام ـ كمؤسسة روحية ـ متفلت من إسار التاريخ «الكهنوتي» وما تراكم عبره من تأويل وتفسير ربما أساءا إلى نقاوته، أو في الأقل تمَّ حجر معانيه في قوالب جامدة. من خلال هذه الرؤية، يبدو جلال أقرب إلى علي شريعتي ومهدي بزركان، وآية الله محمود طالقاني من قربه إلى رجال الدين التقليديين. مع أن الأولين لم يشككوا بالإسلام كعقيدة، بل بما آلت إليه المؤسسة الدينية على يد الصفويين، وكان على حراس المؤسسة أن ينفضوا عن كاهلها ذلك الإرث الثقيل. من هنا اعتراضه على دور العلماء، كونهم قد قصَّروا في مسؤولياتهم عندما تركوا الناس في جهل تام عن المعاني الحقيقية التي احتوى عليها الإسلام. لذا انطلقت معركة هؤلاء على جبهتين: جبهة ترى في الإسلام «العلوي» ـ نسبة إلى شيعة علي بن أبي طالب ـ دوراً ثورياً يجب الكشف عن ملامحه، وجبهة أخرى وجدت في الثقافة الغربية أنها تنزع المسلم الإيراني من جذوره بحجة

أن الحضارة الغربية عالمية لا تخص الغرب وحده[1].

وعلى صعيد الجبهة الثانية كان اكتشاف علي شريعتي لدور جلال آل آحمد، دور التغرّب الحضاري. أمّا كلاهما، فقد توجها في أكثر من موقع إلى نقد المؤسسة الدينية كونها قصَّرت في القيام بالدور المطلوب منها، ولدهشة البعض اعتمدا في الأساس على ثقافة غربية تشَّبعا بها، ومن مصادرها الأصلية، ومن خلالها هدفا إلى تعزيز الإسلام لا كدين للعبادات فحسب، بل كنزوع حضاري له مكوّناته وينابيعه الأولى التي تجعله فريداً ومتكاملاً، وذلك بعد أن يتم نفض غبار التاريخ، والعصور البائدة عن وجهه، وبرأيهما أن هذا الإسلام، المحنط «بحسب مفهوم جلال، أو «الصفوي» نسبة لشريعتي، إذا قيّض له أن يقبض على روح الأمة الإيرانية فسوف يحيلها إلى «مومياء». لم يكن الدين كمؤسسة، ولا المسلمون عبر بعض عصور الانحطاط الطويلة خلافاً لهذه الصورة القاتمة، والتي ما زالت لغاية الأمس القريب قبل موتهما تمتد آثارها إلى ثنايا المجتمع الإيراني الحديث.

حصن المؤسسة

بالعودة إلى علي شريعتي الأكثر تشدداً من جلال آل أحمد تكون الرجعة عنده إلى الأصالة تعني الالتزام بالإسلام. بل بشكل أوضح الإسلام الذي لم يتحقق عنده إلاّ مرة واحدة في التجربة النبوية التي

(١) Mangol Bayat-philipp. Toward modern Iran. p157 - 159.

انتهت بآخر الخلفاء الراشدين، ومع ذلك، فالأمر عنده لا يمنع من أن يكون هذا الدين في طريقه إلى التحقق، والانبعاث مرة أخرى. فالإسلام على الرغم من وجوده في كتب الدين، وانتشاره من خلال تفسيرات المجتهدين، إلاّ أنه غير كافٍ أبداً، لأن القدماء قد اجتهدوا من خلال زمانهم بينما المطلوب استعادة الكشف عن كنوزه اليوم. إنما هذا دور لن يقوم به أصحاب الرؤية التقليدية، لأن معظمهم مجهَّز بذخيرة قديمة هي عبارة عن حفظهم لمفاهيم محدودة بحدود الماضي، وتجربته ولغته، بالإضافة إلى كونهم لم يستنفذوا «مرحلتين متقاطعتين» بحكم جدلية الأصالة والمعاصرة إن لم نقل جدلية الحياة. ففي الحالة الأولى كما يطرحها علي شريعتي هي «المعرفة الصحيحة والعميقة بالثقافة والحضارة الأوروبيتين، والثانية ـ هي ـ المعرفة الصحيحة والعميقة بتاريخه (الإسلامي) وعلم الاجتماع الخاص به وثقافته ودينه»[1]. هؤلاء إذن، وباستثناء قلة منهم، ينقصهم التعمق بالحالة الأولى من المعادلة بمعنى استيعاب الحضارة المعاصرة؛ فالتقليديون على الرغم من وجودهم في هذا العصر، إلاّ أنهم يتحدثون لغة القرن السابع، ويفكرون من خلال مفردات ذلك العصر. أمّا ضررهم فينشأ من كون شريحة واسعة قد انجرت خلفهم، مما جعل الناس تنظر إلى عالمها من خلال لغة عاجزة؛ أمّا جوهر الدين الذي لا يشيخ أو يهرم كما يحدث للغة، فقد جرى طمسه، وإعادته إلى تقاليد بيئة بدوية على حساب عالميته، وإنسانيته التي انتقل إليها.

---

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، الزهراء، مصر، ص٢٤٠.

وكأن الدين لم يعد جواباً عن مسائل يطرحها الزمن. بل جواب جاهز على مرحلة تعيد نفسها. وكان ضررهم بالإضافة إلى كونهم يعيشون ماضياً لا يتجدد، هو في إصرارهم على احتكار المرجعية الإسلامية بالقبض على عنق الاجتهاد، وبعدم السماح لأحد بالاقتراب منه. وعندما تكون الحركة الدينية مسيَّسة، يصبح الضرر مضاعفاً لعلاقة السياسة بالسلطة، والسلطة بالإرهاب، والإرهاب بجمود الفكر واستنقاعه.

أمّا في ما يختص بالطرف الثاني من المعادلة، فلن يكون من الصعب كشف المشكلة التي تعترض هذا النوع من النقد. ذلك لأن فكرة تثوير الإسلام من داخل النصوص كما فعل علي شريعتي وغيره، يطرحها أشخاص هم خارج المؤسسة الدينية، أمّا الذين في داخلها فليسوا في وارد هذا التفكير نظراً إلى كون الذين حضَّروا الأرضية السياسية للوصول إلى السلطة من أمثال صفوي، قطب، المودودي أو الخميني، وكان هدفهم من الثورة هو الدفاع ـ بمواجهة الغرب ـ عن حياض المسلمين وثغورهم. وقد تساءل الخميني عن معنى الدولة فوجد أن «معنى عدم وجود حكومة هو زوال جميع حدود المسلمين وثغورهم، وجلوسنا متفرجين تاركين للغير أن يعملوا ما يشاؤون»[١] ولا أدَّعي أنها ناحية غير مهمة، إنما الهدف من النقاش هو بوجود فرق شاسع بين الدفاع عما يمكن أن نسميه حضارة تتراجع ضد أخرى

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مركز بغية الله، ٩٨، ص٨٥.

تصعد، ثم بين الموقف السلبي والموقف الإيجابي، ومن خلال هذه الثنائيات المتقابلة قد أجد فرقاً جوهرياً بين الذين يتغربون غرباً وبين الذين يتغرّبون شرقاً. فالحضارة الغربية بعد أن يجري صدُّها، وإبعادها، لا يعني بالمقابل الوصول إلى نقطة انطلاق من جانبنا. بل على العكس قد تعني المزيد من التراجع والتقهقر، كما تعني عند الغربيين المزيد من التقدم، مما يجعل المودودي يبدو حالماً في هذه النقطة بربطه النهضة بسقوط الغرب. وكانت النتيجة عند رجال الدين أنهم حصَّنوا منطقهم، وبنوا من حوله الأسوار العالية وقد ظهر ذلك واضحاً عند العلاّمة مرتضى مطهري، عندما شعر بضرورة حراسة الإسلام من «المدرسة الانتقائية» التي مثلّها علي شريعتي، بعد أن وجد مطهري في تلك المدرسة خليطاً من أفكار شيوعية ووجودية أدخِلتْ قسراً على الإسلام، وهي ليست من صلبه، وليس باستطاعتها الادعاء بأنها مدرسة مستقلة[١]. هكذا بقيت أفكار شريعتي رغم جديتها ومن بعده مهدي بزركان، بمعزل عن الخط الرسمي، وعاجزة عن اختراق الحصن أو إضافة شعرة إلى التراث الحوزوي، وفي التاريخ الإسلامي أكثر من تجربة مشابهة. لعلَّ ابن رشد أسطع مثال على نبذ المفكرين وعزلهم خوفاً من التأثير في بنية المجتمع وثقافته.

جلال آل أحمد وعلي شريعتي انطلقا من زاوية فلسفية، بغض النظر عن إنتاجهما الذي يميل إلى علم الاجتماع. أما منطلقهما،

---

(١) A. Rahnema & F. Nomani. Competinin shii subsystem in the contemperary Iran. p71.

فكان أساسه الشك، ومن هذا المنطلق ينبع إيمان المثقف الذي يطرح الأسئلة في محاولة منه لإيجاد الأجوبة من خارج المألوف. أي إنهما شريعتي وآل أحمد انتميا إلى رعيل المشككين بالأطر الثابتة، فهما على العكس من نيتشه الملحد، ومع ذلك لم يمنع إلحاد نيتشه من أن يبدو في عين الفليسوف بسبرز على أنه إيمان مقنَّع. فمن خلال جدليّة الأضداد، يكون الإلحاد أحياناً أعمق درجات الإيمان، وفي هذا المضمار لا يختلف الفلاسفة عن الأنبياء، فكم من نبيٍّ تساءل في بعض الأوقات العصيبة عن جدوى الرسالة.

ضمن هذا الرعيل المتسائل، والمتشكك حول كل شيء، التقى جلال آل أحمد وعلي شريعتي، وإلى جانبهما عدد كبير ما لبثوا أن انتشروا في كل العالم الإسلامي، وكانت الموجة قد انطلقت منذ مئة عام على يد جمال الدين الأفغاني، ثم اتسع مؤخراً ليشمل محمد أركون، عبد الكريم سروش، نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، عادل ضاهر، وغيرهم. هؤلاء أصبح يجمع بينهم خيط فكري مشترك بحسب اعتراف الشيخ الصادق اللاريجاني[1] ويهدف هذا الخيط إلى سيادة الفكر العلماني. أي فكرة فصل الدين عن السياسة، لذا لم يتفقوا في وجهات نظرهم، وإن كانوا يتوحّدون في الهدف، وهم ينطلقون من خلفية عدم إمكانية وفاء الدين بالمتطلبات المتغيرة للمجتمعات البشرية.

---

(١) الفكر الديني ومتطلبات التجديد. حوار مع الصادق اللاريجاني. التوحيد، عدد ٩٥، تموز ١٩٩٨.

اتساع الدائرة

يرسم حميد ألجار[1] في معرض النقد لأعمال جلال آل أحمد، لوحة بالميزات الإيجابية، والسلبية التي تميز بها أسلوبه. فيقول: صدق في الرؤية، وعمق في الاكتشاف، ما عدا ذلك، فلعله لم يكن مؤرخاً، ولا عالماً من علماء الاجتماع، لكنه أصاب بنزعته النقدية مقتلاً. أمّا الفصول التي عالج فيها جذور مسألة التغرّب، فقد احتوت على عدد من الأخطاء، ربما كان بعضها كافياً لكي يقوِّض نقاشه من الأساس. مع ذلك فقد أصاب كما قلنا من حيث تشخيص المرض، والسبب أنه التفّ على النواحي السلبية من الظاهرة، وبما أن للظاهرة ـ مطلق ظاهرة ـ وجهين، فقد أهمل جلال المنهج الجدلي الذي نشأ عليه من خلال الماركسية في كشفه عن الوجه الآخر من الظاهرة.

ما هو الوجه الذي أهمله جلال آل أحمد؟

يكمن الوجه الآخر لظاهرة التغرّب الحضاري في ضرورتها التارخيية، فبدونها نحصل على وضع راكد. فلننظر من جانبنا إلى ظاهرة الاستعمار حيث التغرّب يشكّل فرعاً منها. عندئذٍ لا بد أن نكتشف أن الاستعمار زائد القسوة التي تصاحبه ضد الشعوب، تكون شبيهة بآلام المخاض التي تسبق الولادة. فبالنسبة لماركس، يغذي الاستعمار ضحيته بالفكرة التي تساعده على مقاومته، مما يجعل الضحية تكوّن صورة عن ضعفها، وأخرى عن قوة خصمها. هنا يكون

---

(١) Hamid Aljar. Occidentosis. introduction.

النضال في عملية قلب المعادلة، وذلك بالتمكن من معرفة ظروف الصراع الطبقي، ومتى يستطيع الضعيف أن يصبح قوياً. من هذه الزواية كان ماركس يرى في الاستعمار خطوة متقدمة، وضرورة تاريخية ومن نتائجها الحتمية أنها ستقوم بتوليد النقيض، وقد ناقش البعض معنى الحتمية وأشاروا إلى خروجها عن منطق التاريخ، فليست النقائض بالضرورة تتوالد من بعضها. غير أن السياق الذي نحن بصدده لا يقدم تفسيراً آخر، فالثقافة الغربية تقدم لنا لقاحاً يوفر لنا المناعة إذا عرفنا كيف نستعمل هذه الثقافة؛ وفي نظر كارل ماركس كان الوعي الطبقي سلاحاً فعالاً في معارك الطبقة العاملة، وهو لا يختلف عن السلاح الذي يضعه في أيدي أمة مقهورة في صراعها ضد الاستعمار. ولعلَّ غاندي من قبل، والخميني فيما بعد، أصابا من حيث أرادت الماركسية لهما أن يصيبا، ولكن بسلاح الدين بدلاً من الصراع الطبقي، وذلك حين توجها مباشرة إلى ضرب الاستهلاك والقضاء على التغرُّب، وفي حالة جلال، فهو إذن كمثقف وجد نفسه خاضعاً لقوتين متعاكستين لهما منابع مختلفة، الثقافة الوافدة من الغرب، والثقافة الوطنية، وهي أصلاً كانت ثقافة دينية وافدة من العرب وقد ساهم الفرس بإغنائها. إنه يبدأ في البحث عن جذوره كرد فعل على الثقافة الوافدة، وفي حبور رائع كما يشير فرانزفانون، يكتشف أن الماضي ليس مخجلاً، بل هو ماضي كرامة وعظمة وأبهة... (فانون معذبو الأرض). إنها خطوة ممتازة في عملية اكتشاف الذات، شرط أن لا تكون الأخيرة. فنحن عندما نعود إلى ذواتنا، نجلب معنا الكثير من ثقافات الآخرين وتجاربهم. هكذا استعاد جلال آل أحمد ماضيه،

والتراث الكامن فيه، ولكن بكل الثغرات الموجودة في هذا الماضي وذلك التراث. لذا كان الإسلام بالنسبة له حضارة أهم من كونه إيماناً بالخلاص الفردي، غير أن المشروع الذي تحول فيما بعد إلى انعتاق للأمة الإيرانية، كان قد اتخذ من خطابه في «التغرّب» مساراً ارتداديا عبَّر عنه أدوار سعيد بحذق[1] وهو الذي اتخذت آراؤه من قبل الحكومة الإسلامية في إيران على محمل الجد، يقول «بيد أن لدينا أدلة على متالف هذا الموقف وخرائبه: فأن نقبل الأصلانية هو أن نقبل عقابيل الإمبريالية. أن نقبل الانقسامات العرقية والدينية والسياسية التي فرضتها الإمبريالية ذاتها. وأن نهجر العالم التاريخي تعلقاً بما ورائيات جواهر مثل الزنوجة والإيرلندية والإسلام والكاثوليكية... هو أن نهجر التاريخ من أجل تجوهرات تملك القوة على أن تثير البشر بعضهم ضد بعض، وكثيراً ما قاد هذا الهجران للعالم الدنيوي إلى نوع من الألفوية حين كانت للحركة قاعدة جماهيرية أو تحللت وانحطت إلى جنون خاص ضئيل الشأن، أو إلى قبول خالٍ من التفكير بالتنظيمات والأساطير والعداوات والتقاليد التي تشجعها الإمبريالية. ولا يكون ثمة من ريب في مثل هذه البرامج بعيدة أن تكون ما سبق أن تخيلته حركات المقاومة العظيمة أهدافاً لها».

ولكي لا نظلم جلال، فهو لم يكن ليتصور في اعتقادي تلك النتائج التي توصلت إليها القوى التي استضاءت بأفكاره. كان جل

(١) إدوار سعيد، الثقافة والإمبريالية. ذكره في معرض الرد على جلال آل أحمد. ص٢٨٦.

اهتمامه مركّزاً على صور الاستلاب الناتجة عن ظاهرة التغرّب الحضاري كنمط من العبودية الحديثة، وهو يريد أن يعرّي هذا المفهوم من كل قطعة ثياب يحاول الاستعمار الثقافي أن يغطي بها جسد الحقيقة.

تكلم فرانز فانون عن هوس الأسود في أن يصبح أبيض البشرة، ولا أعتقد أن جلال ابتعد عن هذا المعنى في تعريفه لظاهرة التغرب الحضاري، فالإيراني مهووس هو الآخر في أن يصبح أوروبياً. ألم يكن الشاه يطمح أن تلحق بلاده بفرنسا؟ أولم يحاول الشيء نفسه كمال أتاتورك؟ والقائمة طويلة إذا ما تتبعنا الإشارات السياسية والثقافية التي يطلقها بين حين وآخر أشخاص من العالم الثالث، والسبب جاذبية هذا المركز الذي باستطاعته أن يتسلل إلى ثنايا المجتمعات القديمة من ريف متخلف، وإقطاع ديني طارحاً عليها بديلاً حضارياً هي في أمسّ الحاجة إليه.

التغرُّب أو الطاعون

اعترف جلال آل أحمد أن العنوان «التغرُّب» الذي أطلقه على كتابه أخذه من أحمد فرديد أستاذ الفلسفة في كلية تدريب المعلمين، وذلك حين كان جلال عضواً في إحدى لجان الفسلفة، فهو يشير، وبنوع من النقد الذاتي إلى تسرُّعه في تأليف كتاب «التغرب» وطبعه، إذ كان من الأفضل له لو أنه تمهل في إنجاز محتوياته من دون تسرّع. لذا اعتبر نفسه مجرد عابر سبيل في أرض لم يكن يعرف الكثير من تضاريسها. منطقة غريبة كان من المفترض أن يدرس طبوغرافيتها

بشأن أشمل. في الأقل من خلال نظام للكتابة لا شك يختلف عما عهده سابقاً في حقول أخرى، فلكل حقل من حقول الاجتماع أو الاقتصاد يتطلب دقة متناهية إلى جانب تقنية مختلفة[1] فيما كان هو بارعاً في مجال الرواية، والنقد الأدبي.

ناحية أخرى من شخصية جلال يجب توضحيها في علاقته بالمجتمع، فالمجتمع الإيراني لم يعرف في تاريخه الحديث مفكراً انطوت أفكاره على قدر من هذا الغضب، وهو غضب كان قد توجه به إلى الإسلام، أو بالأحرى إلى إسلام والده الذي نشأ عليه، وذلك قبل أن يتحول بغضبه نحو الغرب، غرب الشاه رضا الذي عبَّر عن سيئات الغرب أكثر مما عبَّر فيه عن حسناته، وقد نالت الماركسية أيضاً بعضاً من هذا الغضب في فترة انحساره عنها.

إن كتاب «التغرّب» لهو من أكثر الكتب التي مهّدت لقيام الثورة الإسلامية في إيران. أمّا الدافع لهذه الشهادة، فلكون الحكومة الإسلامية لم تتأخر منذ قيامها في محاولاتها الجادة للقضاء على كل ما يمت إلى الغرب بصلة. ربما باستثناء الآلة، وذلك منذ قامت نظرية جلال آل أحمد على شرح أبعاد التغريب الكامنة فيها. ذلك أن الآلة تحتاج لكي تبدل هويتها إلى وقت أطول، ليس بقدرة الحكومة الإسلامية إن تبّت فيها بالسرعة نفسها التي تبتّ في غيرها. فالآلة ليست هدفاً بحد ذاتها، وإنما الغاية من نقد جلال لها، هي في كونها

---

(١) Hamid debashi. Theology of discontent. p.77.

موجهة إلى الروح التي تسكن الآلة، وبعبارة أوضح إلى هوية الآلة فيما إذا كانت تنتمي إلى العقل الإيراني أم لا.

باستعادة الثقافة الإيرانية علاقتها بالجذور الإسلامية، شعر الثوار المسلمون بأن مستقبل الآلة لا بد أنه يكمن في هويتها، ومع أن هذه الهوية لا يمكن لها أن تكتمل بالسرعة المطلوبة نظراً للوقت الذي تأخذه عمليات التصنيع الوطني، تحول الانتظار إلى اعتقاد راسخ بأن التغريب لا يمكن اجتثاثه كاملاً، طالما أن هوية الآلة لم تكتمل بعد على أيدي أصحابها.

إن من اللافت لكل من يدرس حياة جلال آل أحمد ونتاجه الأدبي والفكري لانتهى إلى ملاحظة واضحة أن هذا الرجل لم يكن واحداً من الذين كرهوا الغرب على أساس من اختلاف في العرق أو اللون أو الدين، بل على العكس من هذه الأشياء جميعاً. لقد كان إلى حدٍ ما مثقفاً متيَّماً بالحضارة الغربية، وهو القائل كما يشاع عنه في مناسبات عديدة: إن الفن والفكر وبجانبهما النبيذ والجبنة وأشياء أخرى فرنسية لا يمكن الانقطاع عنها[1]. وفي حديث كالذي مرَّ إذن كان أقرب إلى برجوازي صغير من مدينة باريس منه إلى مسلم من طهران، والده كان شيخاً «أخوند» وأمه لا تخرج من غير حجاب وشادور.

أمَّا تجربته الشخصية بانتقاله من الماركسية إلى الإسلام فتشير إلى غنى وثراء ثقافي، مما جعله مزيجاً من العالمية والمحلية، فهو كالرادار الذي يلتقط الذبذبات البعيدة دون أن يهمل الإصغاء، والنظر

---

(١) المصدر السابق، ص٧٤.

إلى الجماعات الفلاحية في الأصقاع والقرى. ناهيك بالعمال المهاجرين مع أسرهم من الأرياف إلى المدن في عملية نزوح شبيهة بالتي عرفتها أوروبا في القرن التاسع عشر. فخلف هذه الظواهر كان يبحث عن المعنى الحقيقي الذي يبطنها من الداخل. تلك هي التجربة التي قادته إلى النظر بعمق في سماكة القشرة التغريبيّة الملتفة حول جذع المجتمع الإيراني، وهي تنمو في محاولة واضحة لخنقه، فالنسغ الذي يرتفع من هذا الجذع هو نسغ الإسلام الشيعي الجعفري الاثنا عشري. إنه جلد المجتمع الذي يتشقق الآن، وتهرب منه الصحة وتتراجع عنه العافية لكي يتحول إلى شيء هجين لا هو بالأصيل ولا هو بالحديث، فما العمل إذن؟

أن يغير المرء جلده يعني أن يتحول إلى شخص آخر، عبارة عن مسخ ينظر من خلال عدسات إنسان آخر، ويفكر من خلال لغة أخرى، ثم يتذوق الأشياء من فن وجمال من خلال حاسة ذوق مستعارة. فالحرية الحقيقية أن تكون قادراً على فعل الاختيار. هذا الفعل الذي ينبض من مسام المعرفة بالتاريخ، ومن الوعي بالمفاصل التي شكلت سلسلة الحلقات المهمة فيه. من هنا كان جلال ينظر إلى أهمية الآلة كسلعة، أليست السلع التي نستهلكها من الغرب امتدادات للحواس، ولأطراف الجسم، فالمذياع له علاقة بالسمع، والتلفاز مرتبط بالنظر، والسيارة امتداد للقدمين بما فيها القطار، أليس الكتاب في النهاية تعبيراً عن الروح، روح حضارة ما؟ لن يكون من الصعب اكتشاف أن المثقفين هم أكثر الناس تغرباً، وأشدهم تطرفاً في دفاعهم عن التغرب.

أخيراً ما الذي يبقى لشعب أصبح كل ما ينتجه أو يستهلكه أو يفكر فيه مصنوعاً في أرض أخرى، فكر به شعب آخر، وقام بصنعه شريحة من البشر لا علاقة لهم بماضي إيران أو مستقبلها. وذلك قبل أن يتحول عملهم إلى سلعة في السوق المحلية. كان بإمكاني أن أستمر في كشف الكثير من الجيوب والطيات والظلال التي احتوى عليها نتاج جلال آل أحمد. غير أنني أخاف أن تكون معظم هذه الظلال والجيوب من صنعي، وليست من صنع جلال. لقد مرَّ بي أثناء قراءتي للإمام الخميني جملة لفتت نظري وهي أن «الإنسان عصارة جميع موجودات العالم»[١]. وقد فهمتها على أساس أنه الإنسان المتحضر الذي حوى في داخله الشرق والغرب تشريقاً وتغريباً، كما فهمتها على أساس الإنسان الحر الذي ينطوي على طاقة من الإبداع والمعرفة، أمّا غير ذلك فلعل الإنسان عصارة حقله أو بيته أو بيئته الضيقة لا غير بعيداً عن أي معنى. وفي عام ١٩٦٢ أقام الإمام الخميني مأتماً بمناسبة موت والد جلال، وعندما اقترب جلال من الإمام لشكره على الجهود التي قام بها، سمع من الإمام إعجابه بالتغرب. وقد أجابه جلال: طالما استمرت أيدينا متشابكة (المثقفون ورجال الدين) فسوف نهزم سلطة الطاغية الشاه[٢]. وفي عام ١٩٧٩ انهزم الشاه، ولم يكن جلال حياً ليشهد على الشق الذي اتسع بين المثقفين ورجال الدين. والذين كانوا يقرأون بين السطور، أدركوا أن

(١) حميد الأنصاري، جولة في سيرة حياة الإمام الخميني، بغية الله ١٩٩٩، ص١٩٨.

(٢) R. Motohidi. The mantel of the prophet p.303.

الإمام بلغ من العمر درجة لم تعد تخوله النظر في كل شيء، والتحقق منه. لذا سارت الثورة الإسلامية في إيران على الطريقة نفسها التي سارت فيها الثورة الفرنسية من قبل، والثورة الروسية فيما بعد، أي الأكل من خيرة أبنائها. وفي إيران كان خيرة الأبناء هم المثقفون، وهؤلاء إمّا غادروا أو قتلوا أو سجنوا...

الملجأ

في معرض اكتشافه لمصادر فكر جلال آل أحمد، أشار حميد دباشي إلى أرنست جونكر واصفاً إياه كاتباً من المانيا ومعاصراً لهايدغر(١).

بزغ جونكر في الثلاثينات من القرن الماضي، وقد اعتبر الإنسان ضحية التكنولوجيا، ومن هذه الزاوية كان اهتمام جلال به. لذا اشتغل الأخير على ترجمة كتابه «عبور الخط» من الألمانية إلى الفارسية. وهو أحد أعمال أرنست جونكر، وكانت النزعة الأساس عنده متجسدة في هجومه على الآلة. كانت هذه النقطة بمثابة القاسم المشترك بينهما، وإن اختلفت الدوافع والنتائج بين جونكر والمترجم، وفي الوقت نفسه لم يكن الفيلسوف هايدغر بعيداً كل البعد عن مسألة التكنولوجيا التي ترك لها حيّزاً واسعاً من تفكيره آنذاك. أمّا روي مطاهيدي(٢) فيعرّج على ناحية أخرى من حيث تأثر جلال بالموضوع. ففي عام ١٩٥٣ وجد جلال في أفكار ثيبور مندل المفكر الهنغاري ما كان يبحث عنه،

---

(١) H. Dibashi. Theology of discontent. p.15.

(٢) R. Motahidi. The mantel of the prophet p.306.

وذلك بعد أن ترجم الكتاب صديقه خليل مالكي من الألمانية. ويشير مطاهيدي إلى خلفيته الماركسية كسبب في اهتمام جلال به بعد أن قسم مندل العالم إلى قسمين: العالم الصناعي، والعالم غير المصنع، أي بين الأسياد والعبيد.

ومن سياق ديباشي نعلم أن محمود هومان هو الذي قدم جونكر العدمي إلى جلال آل أحمد مزكياً قراءته، وكما يبدو من اهتمام جلال بترجمة الكتاب أنه قد ترك أثراً فيه، غير أن الأثر المتروك ما عاد انعكاساً مرآتياً لأفكار جونكر، فهو قد اختلف عند جلال لابتعاده بالموضوع عما كان قد ذهب إليه الكاتب الألماني. إن ما فعله جلال ـ يقول محمود هومان ـ إن الأخير رأى المسألة بعينين مختلفتين، ثم عبَّر عنها بلسان جديد.. ديباشي).

عُرِفَ عن الكاتب الألماني جونكر نزوعه إلى العدمية، مع أن الدوافع إلى ترجمة «عبور الخط» عند جلال لم تكن بسبب النزعة نفسها، ولا بسبب صدمة الآلة وحدها وإن كان لها دور ما في ذلك. بل لعل السبب بقي مجهولاً. غير أن القائمة التي لدينا من ترجمات آل أحمد الأخرى أشارت إلى دافعٍ ما لاختياره، وعلى سبيل المثال رواية الغريب لألبيركامو، المقامر لدستوفسكي، الأيدي القذرة لجان بول سارتر، الخرتيت ليوجين أونسكو، وإذا زدنا عليها «عبور الخط» لاكتشفنا نزعة عدمية متماهية مع غيرها، وهي من دون شك إما إنها ملتصقة بالمعنى أو متضمنة بالسياق. فالوجودية والعبثية والسوريالية وهي من جماع الكتب المذكورة، بالإضافة إلى العدمية، هي مدارس متعددة لفلسفة القلق الناتجة عن حضور الآلة حضوراً طاغياً. وقد رأينا

كيف قام باعتناق هذه الفلسفات جماعات من «الهبيز» عرفوا بانتمائهم إلى فسحة اللاَّنتماء العبثية في جوهرها، فالعدمية تنتهي بصاحبها إلى اليأس. بل لعلها بقيت كامنة عند جلال، ولم تخرج إلى السطح، وإن كانت هناك إشارات واضحة بعض الأحيان، وقادمة من تقلبه المستمر بين «كعبات أربع» هي موسكو، باريس، القدس، ومكة. كانت هذه المدن قد شكلت على مراحل توجهه السياسي، والثقافي، والإلهامي، والإيماني، مع أنه انتهى منها جميعاً باستثناء الأخيرة كما يؤكد شقيقه شمس. من دون أن ننسى أنه انتهى من قبل إلى الشك بالشيوعية، والهرب من الإسلام، واليأس من الليبرالية الغربية.

ما الذي بقي إذن، غير العبث، والسقوط في لجة العدمية. إنها نتيجة طبيعية كما ظهر لنا من العرض، ولكن من دون أن نجزم من جانبنا بذلك. وقد يكون الإسلام في النهاية خشبة الخلاص خوفاً من العدمية بالعودة إلى قطبي الشرق والغرب. أو غرب ـ إسلام، تسقط عندئذٍ من تلقاء نفسها إضافات كانت قد تشكَّلت منها «الكعبات الأربع» وهي القدس، وموسكو حيث يبقى لدينا باريس ـ مكة، وبالإمكان تغير الأسماء من باريس إلى لندن أو نيويورك أو أي مدينة غربية مقابل مكة أو القاهرة أو قم. فالأسماء رموز لا أكثر ولا أقل. إنما الهدف من هذا الاستعراض هو رسم مسار التقلبات التي عبرت عن عدمية كامنة نتجت عن الهروب والشك، واليأس، والإحباط بالإضافة إلى القلق وعدم الثبات بين قاعدتين راسختين عنده، هما الغرب والإسلام. فالعدمية في نهاية المطاف ليست شيئاً آخر غير هذا الضياع المتشقق في جدار الحداثة، حيث كل طوب في هذا الجدار

يحوي على فصلات من الأوهام، والمعتقدات، والأساطير، والفلسفات، والأديان، والعلوم. لذا اتخذ هذا الضياع توجهه الذي نشأ مع الحداثة طابع التفجر، والمعاناة، ثم أصبح على شكل الإلحاد قناعاً يغطي به وجه الإيمان، والعكس أيضاً صحيح، ألم يجد في إيمان والده شبهاً بإيمان الوثنين، والعديد من رجال الدين «مومياءات محنطة» «وحراسٌ للمقابر» القديمة.

فالحب والكره على الرغم من تناقضهما، يشكلان وحدة جدلية هي أقصى ما يمكن للمرء الوصول إليها، أن نحب الغرب، أو الإسلام كما يحب العاشق أجمل امرأة بنظره ليس مبالغة، إنما المطلوب أن يكون العاشق على المستوى نفسه من الجمال والرقي لكي يصبح مقبولاً لديها، وبسبب من هذا التناقض، يرتد العاشق مقهوراً إلى قوقعته، فيما تمعن الحبيبة في إذلاله.

تتراوح هذه المعاناة عبر القارات الثلاث المقهورة، فالأسود ليس بإمكانه أن يصبح أبيض البشرة، واللاتيني بالكاد تنجلي عن بشرته بقايا سمرة عالقة، والأصفر يتلوى في طريقه نحو مقارعة الأبيض، بينما المسلم يقوم بالشد على عنق الدين من فرط تعلقه به كملجأ ينسحب إليه من طغيان الحياة الحديثة، وتهورها الأخلاقي المريع. ليست هذه الإفراطات غير ردود أفعال على مركزية الحضارة الغربية، وهي في أوج طغيانها وازدهارها، ردود الفعل من قبل هؤلاء، إما دافعة إلى اللحاق بالحضارة الغربية، أو محبطة يمزقها اليأس، وينخرها الضياع. ومن خلال الموقع الذي وجد جلال نفسه فيه، موقع المحبط والعاشق الذي يطمح إلى تغير شروط الإذلال، والإحساس بالنقص، كان موقع

الأمة الإيرانية شبيهاً جداً بموقع جلال. أو ليس من هذه الزاوية وحدها يصبح بالإمكان معرفة الأسباب التي دفعت بكل منهما على حدة إلى الإسلام كملجأ أخيرا!

الآلهة الغربية

من هو المتغرب، ولماذا الخوف من هذه الظاهرة التي اعتبرها جلال مرضاً ووباءً يحتاج إلى علاج سريع؟

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند سماع هذه اللفظة، أن المتغرب إنسان مهاجر إلى بلد بعيد عن وطنه من الناحية الجغرافية حيث يمكث مدة طويلة يصبح عندئذٍ متغرباً. لا لكونه انفصل عن وطنه فحسب، بل لانتسابه لعادات وتقاليد شعب آخر. ففي أثناء وجوده في البلد الجديد، يصبح من الطبيعي أن يتخلى عن الكثير من أنماط العيش والسلوك التي نشأ عليها، ليكتسب بالمقابل الكثير من عادات البلد الجديد وسلوكه.

أمّا بالنسبة لما نحن بصدده، فربّما اختلف مضمون الكلمة لانتمائها لحقل الإشكالية المتعدد المعاني. لذا وجد نقولا زيادة في نقاش المثقفين العرب الدائر حول المعنى «أن الغربة قد لا تكون جسدية فحسب، بل لعلّها تكون روحية» بعدئذٍ يسوق زيادة كلامه إلى نوع آخر من الغربة مستشهداً بنبي الإسلام، وفي حياة محمد «ساعات كان يشعر فيها بالغربة والوحشة والعزلة بالنسبة إلى قومه. ذلك أنه كان يتكلم لغة لم يألفها القوم ولا يفهمونها». فالغربة إذن «ابتعاد عن الأصل» وعن الجماعة، وانخراط في معنى جديد ومختلف عن المناخ

السائد»[1]. وفي هذه الحالة، بالمقارنة مع أوضاعنا المتأخرة، وابتعاد الفرد العربي أو التركي أو الإيراني عن أصالته العربية أو الإسلامية. مما يعني أنه تقبل صيغة أجنبية لحياته وتفكيره وتعبيره. عندئذٍ يكون المرء قد تغرّب؛ فالنموذج النبوي الذي اختبر الوحي مثال روحي له علاقة بالغيب، بينما يبقى عند الإنسان العادي تجربة عملية وقد انصاع من خلالها إلى الانعتاق من ماضي رفضه بالمقارنة مع حاضر اعتبره أفضل، فسعى لاعتناقه أسلوباً لحياته في المستقبل.

تناول هذه الظاهرة عدد من المفكرين، وذلك لانتشار ظاهرة التغرُّب التي طالت شريحة صغيرة في البداية، ثم تحولت إلى ظاهرة عامة مع انتشار السلع والاتصالات، خصوصاً في المدن، حيث التغربّ كان أشد وضوحاً بالمقارنة مع الأرياف. لكن بانقضاء الوقت، كان لا بد أن تضيق المسافة كما يؤكد علماء الاجتماع، عندئذٍ ينجرّ الريف إلى الالتقاء بأسلوب المدن في نوعية العيش، والاستهلاك الغربيين. ومن الآن لغاية أن يتم هذا الالتقاء بشكله الكامل، سيبقى الحديث عن ظاهرة التغرُّب الحضاري حديثاً متشنجاً ينبع من مواقف البعض الدفاعية، مما يعني أنها ردود أفعال أكثر منها دراسة واعية للظاهرة. من جهة أخرى لم يعد الريف مكاناً منعزلاً في الطبيعة ويحيط بالمدن من بعيد، كما وبالوقت نفسه لم تعد المدن محصورة بأهلها فقط. فمسألة هجرة الريفيين إلى المدن الإيرانية على سبيل المثال أصبحت تنتمي إلى بؤرة مفصلية، كونها ساهمت أكثر من غيرها

(١) نقولا زيادة. الفكر العربي. عدد ١٦، تموز ١٩٨٠.

في شحن الكتابة السيوسيولجية بظلال توزعت على إشكاليات عدة. فالهجرة إلى المدن عبارة عن حصيلة عوامل، وليست هدفاً بحد ذاتها، بالوقت نفسه خلق لظاهرة نقيض، فهي قد خنقت الحداثة برأي البعض، فتسببت في عودة الدين الأصولي على المستوى الانفعالي، ثم عمَّقت الانقسام الطبقي من دون أن تكتسب عبر تطورها أطر الوعي المصاحبة لها. لذا حَمَلَ الريفيون في رحلتهم من الريف إلى المدينة تجليات غارقة في الأساطير، وتقاليد عبّروا عنها بفهم سطحي ومحدود لنواهي الدين، فبرزت مواكب المتشددين في عاشوراء تهز المدن بطقطقة سلاسل الحديد التي تضرب بها الجموع على أكتافها. أمّا بالمقابل فكان البرجوازيون المركانتيليون الجدد يغتبطون لرؤية عالم يولد، ويتوحّد تحت إمرتهم، فهم بالرغم من مظاهر الردة هنا وهنالك. ومن خلال حشود مندفعة إنما اعتبروها من بقايا عوالم البدائيين التي تلفظ أنفاسها الأخيرة في ساحات المدن المدجنة، وبمعنى ما فقد كان هذا الغضب العارم يتوجه نحو السلطة، ومن قِبَل تلك الجموع نفسها حاملة معها ولو متأخرة صدمة التصنيع، وعالم الآلات في شوارع المدن المكتظة. كانت تلك الدوافع تنبثق من المفارقة الشاسعة بين الضواحي المكتظة بالفلاحين المقتلعين من قراهم، وحقولهم، وبين الطبيعة الحالمة والمسالمة فوق الجبال المجاورة، والتي ما فتئت تذكرهم بثقافتهم وقيمهم المهتزة.

كان القرن العشرون في إيران كالقرن التاسع عشر في أوروبا، فبحسب أريك هوبسباوم «ماكنة هائلة لاقتلاع أبناء الأرياف من تربتهم، فقصدت غالبيتهم المدن أو على الأقل تخلّوا عن صنائعهم

الريفية التقليدية ليشقّوا طريقاً عبر الصعاب في عوالم مجهولة رهيبة. كانت مزيتها الوحيدة أن الأمل فيها لا يعرف الحدود، وأنه يقال عن أرصفة شوارع مدنها مرصّعة بالذهب، رغم أن المهاجرين لم يكتشفوا فيها غير النحاس»[١].

على الرغم من تشابه الصورتين، تبقى مجموعة نقاط بسببها يتقلص التشابه إلى حده الأدنى. أولاً: أن تجربة الريفيين في المدن الإيرانية نزعت نحو توسيع الإطار الريفي في المدن. فدفعت تقاليد الأسر والعائلات الممتدة، والمحافظة في مجال المرأة إلى تحصين الأسرة من التفكك الذي أصاب العائلة في الغرب. ثانياً لعب الدين دوراً مستقطباً على صعيد التجمعات في الضواحي المكتظة، وبسبب من الفاقة والعوز أصبح المسجد ملاذاً وملجأً يلتقي فيه الرجال بعد يوم حافل بالعمل المضني. لذا، كان الجامع بمثابة الحانة في الغرب، والوعي المشترك لزوار المسجد، لا بد أن يختلف بطبيعة دور كل منهما عن الوعي الذي كان يتداوله الأوروبيون في الحانة «إن ما كان يدفع بالعمال إلى وعي مشترك لم يكن ذاك الاستقطاب وحسب ـ يسوق هو بسباوم ـ بل كان أيضاً نمط العيش الواحد في المدن على الأقل، حيث كانت الحانة ـ كنيسة الشغيل ـ كما سماها أحد الليبراليين البرجوازيين تؤدي دوراً مركزياً ونمط تفكير واحد. إن أقلهم وعياً كانوا ينزعون ضمنياً إلى العلمنة. بينما أكثرهم وعياً كانوا قد تجذروا وغدوا أنصار الأممية»[٢].

---

(١) أريك هوبسباوم، عصر الرأسمال، ص٢٣٦.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٩.

وفي مجال المقارنة أيضاً، من الطبيعي أن تكون عائدات الاستعمار قد عوضت النقص في مجالين مهمين: المجال المادي، والمجال الروحي. فعلى صعيد المادة، كان المزيد من الفرص يتوافر للناس، أمّا على الصعيد الروحي، فقد عبَّرت عنه البروتستانتية بغزو الأرض وإعمارها، لهذا السبب تحول باب الهجرة إلى المستعمرات متنفساً قلَّل من الضغوط السكانية، والنفسية. ثم كانت المصانع التي تستقبل العمال الريفيين لا تتوجه بمصنوعاتها نحو سوق وطنية ضيقة فحسب، بل كانت أسواق العالم الثالث مفتوحة أمام منتوجات تلك المصانع، بالإضافة إلى كون المواد الخام تصب في أوروبا غالباً بسعر التكلفة الزهيد إن لم يكن أغلبها بالمجان حتى بعد سنوات طويلة من هذا الوصف لأوروبا، ذكر علي شريعتي عندما كان يدرس في فرنسا الستينات أنه كان يرى بعيني رأسه «أن استعمار أفريقيا وإلحاق الجزائر بفرنسا قضية سياسية وضرورة حيوية بالنسبة للعامل الفرنسي والطبقة المستغَلّة المحرومة في فرنسا، فالخمر بالمجان وكيلو جرام العنب بخمسة عشر قرشاً والبطاطس بثلاثة قروش والطماطم بثلاثين قرشاً والموز بثمانية قروش، والغاز مجاني والنفط مجاني، لكن إذا صارت أفريقيا أفريقية والجزائر جزائرية فلن يستطيع بعد أن يشرب النبيذ أرخص من الماء وأن يشتري الفاكهة في باريس أغلى عواصم العالم أرخص من سعرها في قرية محمد آباد في سيزوار، وإذا ضاع ذلك المحيط العظيم من النفط وتلك الغابات المترامية من المطاط والبن وقصب السكر، وإذا ضاع ماس تنزانيا الذي لا رقيب عليه من يد الرأسمالية الأوروبية، فإن البروليتاريا

الأوروبية لن تتحول بعد إلى برجوازية وموسع عليها»[1].

على الصعيد الروحي أيضاً، شجعت الاكتشافات الجغرافية، والتكنولوجية، بعد أن نهضتا على أكتاف الفلسفة المنحازة ضد الكنيسة إلى جعل العالم أقرب إلى زاوية النظر البرجوازية منها إلى غيرها كالماركسية والاشتراكية. تلك هي الظروف التي عملت تاريخياً لصالح الغرب.

أما في العالم الثالث، فكانت الأمور معكوسة، فعندما تُستَدعى الوقائع في الشرق يبدو الأفق مسدوداً أمام الناس، مما يبرّز العجز، وكأنه ذو طابع عضوي. فاختراق العالم الواسع بواسطة الاستعمار من قبل الأوروبيين حرر الفرد، بينما في إيران والعالم الثالث كبَّله. فالإيراني شعر بأنه مخترق من قبل الغربي، والعالم يضغط على صدره، وهو مستعبد لقوى أجنبية. في المقابل كان المسجد، ورجل الدين عونَين له في إحساسه بالاضطهاد. أمّا في الغرب، فالحانة نافذة إضافية يستعيد الغربي من خلالها توحيد شظايا نفسه المبعثرة. وبواسطة الاستعمار امتلك ثقة مطلقة، وإحساساً بالمغامرة، وبطولة عمَّقت في داخله الفردية. ربما على هذا الصعيد السحري والواقعي كان اهتمام الرواية الغربية سجلاً حافلاً ومن خلال تصويرها الفذ عمَّقت الإحساس بدونية الآخرين. لم تكن العرقية، والقومية المتطرفة سوى تجليات المرايا العاكسة لثقافة الحانة. كما لم تكن ردود فعل

(١) علي الشريعتي ـ العودة إلى الذات. الزهراء المصرية. ترجمة إبراهيم دسوقي شتا. ص١٦٣.

الاشتراكيين والأممين عليها سوى النقيض الذي نشأ من بقايا الضمير المسيحي واليهودي. فعندما تولد النقائض من بعضها يتراكم هرم التاريخ من أحجار اللحم والدم البشريين، وكانوا غالباً من سكان العالم الثالث حيث حقول التجربة الاستعمارية قد غطت ثلاثة أرباع اليابسة.

كان لا بد إذن من نجاح أولئك الأسياد في القارة التي لم تنجب ديانة واحدة[١] عبر تاريخها الطويل سبباً كافياً لكي تفشل الشعوب الأخرى في بناء مستقبلها. تلك الشعوب التي ما زالت تتنفس أمجاد دياناتها وحضاراتها القديمة.

عندما تحاول هذه الشعوب من خلال ثقافة المسجد أن تتجدد في عالم مضغوط إلى حدوده القصوى، فإنما تنزع باتجاه نقد سياسة حكامها القاصرة، إن لم يكن بالثورة عليها كما جرى في إيران، أو بالعمل على ضرب كل علاقة قائمة بينها وبين الاستعمار. فالثورة في الشرق، وبالتحديد إيران كانت ثورة على مستويين داخلي وخارجي. بينما في الغرب حدثت على المستوى الداخلي فقط. بل لعل العلاقة مع الخارج كانت تكمن في مشاركة العمال للبرجوازيين في نتاج النهب الذي كان يجري في المستعمرات البعيدة. فالمطالب العمالية لاشك كانت في هذا الإطار من التحالف الصامت، وفي نظر علي شريعتي كان «فائض القيمة» ليس كما وضعه ماركس «بل الذي أدى إلى ظهورها هو نهب كل مصادر الثروة والوجود عند الأصفر والأسود

(١) ذكره علي الشامي، الفكر العربي عدد ٤١. آذار ٨٦. علموية الغرب والألوهية.

والمسلم والهندي، هو الذي كان يجعل هذه الدودة السوداء أكثر شرهاً للدماء وأكثر سمنة»[1]. ليس كدح البروليتاريا البيضاء ذات الأصل الأوروبي وحدها إذن هو الذي حقق ثروات أوروبا. بل جموع الملونين داخل سجون القارات الثلاث المطوقة بجنود البحرية. ضمن هذه الرؤية كان فرانز نانون أول من لاحظ أن الجمود هو حالة الملون حين يوضع داخل أشكال «التقسيم إلى خانات» إنه «يُحصَر ويُطوّق» لذا فأول ما يتعلمه هو أن «يبقى في مكانه»[2] وهذا الوصف يصدق على جنوب أفريقيا كما يصدق على غيرها. وفي حدود الوضع الضيق يتعلم الملوّن السفر الدؤوب عبر الترحال في شعاب النفس، عمّا يمكن أن يدعوه علي شريعتي أو غيره بـ «العودة إلى الذات» فالمسجد هو إطار رمزي لعودة الجماعة إلى روحها. كما وإن الحانة في الغرب هي مركبة للسفر عبر التهويمات التي تعج بالغريب والمدهش. كلاهما تعبيران عما في شعاب النفس اللاواعية من خبايا وحوافز. ففي الحالة الأولى كانت الدوافع وسائل للتحرر عن طريق الله، بينما في الحالة الثانية كانت دوافع الغربيين باتجاه تحطيم القيود التي وضعها الله للإنسان. ربما من هذه الزاوية ذهب داريوش شايفان في ربطه بين التكنولوجيا والثقافة التي أنتجت الاستعمار. فالقارات التي وصل إليها الجنود والقساوسة، والتجار جعلتهم لا يفرقون بين السرقة والنهب والقتل والدعوة إلى الله. أمّا السبب فكون الشعوب الملونة قد أضحت

---

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، مصر، الزهراء، ص١٦٣.

(٢) إدوار سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص٣٢٦.

من خلال ثقافة الحانة على مستوى أقل من مستوى العرق الأبيض، بعد أن أصبحوا أدنى من الإنسان وأعلى من الحيوان، وهذا ما سهل عند البيض دوافع العنف، وفَتَحَ المجال واسعاً أمام ميول الطمع، والإجرام التي دفعت بسياسات الفتح الاستعماري إلى مداها الأوسع، وفي الوقت الذي كان فيه القساوسة يلقون مواعظهم ويروّجون أن مملكة الله ليست من هذا العالم.

بالعودة إلى مرحلة سابقة من حكم الشاه في إيران، نجد أن الشاه عمل على تشجيع ثقافة الحانة. ففي هذا الاتجاه وحده كان يكمن النشاط الإنساني الذي احتاجت إليه عقلية السوق الرأسمالية المتوسعة باستمرار.

لذا كان رد الفعل قوياً وفورياً بعد نجاح الثورة الإسلامية، فأول عمل قامت به هذه الحكومة، هو إغلاق الحانة، حيث استرد المسجد دوره المركزي. غير أن السؤال الذي يبقى في حوزتنا، ومن هنا إلى أين؟

٥

الحضارة المتقدمة

ولعل في العالم الغربي وبسبب من حضارته المتقدمة على حضارات الآخرين اتخذت عندهم ظاهرة «الغربة» بحسب استعمال نقولا زيادة منحى آخر لا علاقة لها بتغرّب الشرقيين، فالشخص الخارج على تقاليد الجماعة في الغرب نجده عند فئات الهيبين، والفنانين، والشرائح الخارجة على المجتمع، فالإنسان اللاّمنتمي هو من هذه النوعيات، لكنه بدلاً من انتمائه إلى حضارة شعب آخر اكتفى برفض حضارته. مع ذلك، فهذا اللامنتمي إنما ينتمي إلى شريحة صغيرة، تعيش وتنفعل ضمن مجموعات خارج التيار العام للأفكار والتقاليد والسلوك. وغالباً ما ينتهي هؤلاء إلى «كومونات» بعيدة في مزارع جماعية يطغى عليها الطابع الشيوعي. أمّا الفرق بين المتغرب، واللاَّمنتمي فهو أن الأول يغادر ثقافة شعبه لينضم إلى ثقافة بلد آخر أو حضارة أخرى، بينما الثاني يظل بمعزل عن أيّ انتماء، لسبب أقله، أن الحضارة التي انعزل عنها هي الحضارة المسيطرة، والأقوى نفوذاً وانتشاراً. وهذا الموقف لا يعني بالإجماع، والمدهش أن البعض من

هؤلاء تأثروا بديانات القارة الهندية وثقافاتها، فتشرّقوا على عكس الذين تغرّبوا، بالإضافة إلى آخرين اعتنقوا البوذية، أو الإسلام، أو ديانات آسيوية أخرى مما يجعلهم بنظر أبناء شعبهم متشرقين أيضاً. غير أن المقياس الذي يميل إلى صفة التغرُّب يجعل من الحضارة الغربية مركزاً لاستقطاب أوسع، وأشمل مقارنة بالاستقطابات الأقل والأصغر.

لقد أشار البعض إلى ظاهرة اللامنتمي في الغرب كونها نشأت كمرض عصابي بوجه المجتمع الصناعي، لأن أول من عبَّر عن هذا المرض هو الفنان الممتلك حساسية عالية، وتوتراً شديداً. وقد رأى البعض خلال الستينات أن هذه الظاهرة في طريقها إلى الاتساع والانتشار، وليست لمصلحة المجتمعات الرأسمالية التي تخسر كثيراً بانتشارها. فهذه الشرائح تُعتبر عدوة للاستهلاك، ولعلها كنقيض له؛ ثم كانت عبارة عن رد فعل من جانبها للتشيؤ الناتج عن استفحال مرض الاستهلاك، وطغيان دور الآلة، وفي هذه النقطة أكثر من خيط مشترك بين تغرّب جلال آل أحمد، وحساسية اللاَّمنتمي، بالإضافة إلى شذوذ الهيبي الهارب من المدينة ـ رمز طغيان الآلة ـ إلى أحضان الطبيعة ـ موطن البراءة الأول ـ غير أن نقاط الالتقاء لا تعود بذات أهمية لكون التناقض على المستوى العالمي كما ذهب إليه تيبور مندل الهنغاري هو بين الدول الصناعية، والقارات التي تعتمد على الزراعة وبلغة مندل بين الأسياد والعبيد.

أما الوجه الآخر للمادية «المبتذلة»، فهي العدمية، لذا انبثقت

العدمية من المجتمع الصناعي، وهذا لا يعني أن تأثيرها لم يصل إلى المجتمعات الأخرى، فحيث تسيطر الثقافة الغرْبية هنا دائماً قنوات يصل الفكر من خلالها إلى الأطراف البعيدة، وفي هذا السياق أتذكر افتتاحية جان بول سارتر لكتاب فانون «معذبو الأرض» كون الفئة الأولى تملك الكلمة والآخرون يملكون استعمالها؛ وبسبب من انتشار الآلة انكشف جوهر العدمية للعيان، كما أطل اليأس زاحفاً لانتهاء مرحلة الإنسان المنتمي إلى الطبيعة. لكن كتعبير أخير له عن مرحلة انتهت أو شاخت وهي لا تكمن في انخراطه القلق والمميّز فحسب بل في انفصاله عمّا كان يشبه الرحم. وترمز المدينة الغربية إلى هذا المناخ الجديد، أي إلى عالم يتشيأ الإنسان فيه من داخله ويتفسخ، وتطغى عليه المنفعة ثم تهيمن على حياته السلعة. على هذا الأساس أصبح الفرد مستلباً، وهو نوع من العبودية المعاصرة، حيث يقضي الإنسان عمره يكدح من أجل المزيد من اقتناء السلع، فتصير عنده من الأولويات، وعلى حساب علاقته بالآخرين. أخيراً تقود العدمية إلى تقليص دور الآلهة الذي منه تنبع جميع القيم، ليأخذ الإنسان هذا الدور بعد أن يصبح بنظر نفسه مركزاً للكون، وهذا ما انتهى إليه الإنسان المعاصر في الغرب. أمّا علي شريعتي، فقد قدم في هذا المجال وجهة نظر تقول إن أحد الأسباب لاغتراب الإنسان عن الطبيعة هو الشرك وإلغاء الله من الأرض[1]. ويبدو أن الآلة وانتعاش المدن يدفعان بهذا الاتجاه، أي نحو إلغاء الله من الطبيعة. يوجد شبه

---

(١) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص٣٨.

بين اللا منتمين الفنانين والمفكرين والفلاسفة، والغربة التي يواجهها الأنبياء في بداية نشرهم لرسالاتهم السماوية. في الوقت نفسه نجد أن الذين أتوا من يعدهم كتابعين ومقلدين أو من الذين انتسبوا إلى الشيع والملل، أنهم على شيء من السخف، وبطلان الهدف؛ فالهيبيّون تحولوا إلى الإدمان على المخدرات، وشيوعية الجنس والعزلة والبطالة. كذلك فعلت الشيع الدينية بعد أن انتهت إلى التعصب والمذهبية الضيقة، بابتعادها عن القيم الأصلية.

يبدأ التغرب انفتاحاً على الآخر، ويكون بالنسبة للبعض بحثاً عن المعرفة، وهذا هو الجانب الإيجابي من التغرب، وغالباً ما ينتهي إلى نوع من العودة إلى الذات، ولكن بحجة إغناء الأصل وتطويره، وبهذا فائدة وضرورة من ضرورات التقدم. بينما يستمر التغرب السطحي للبعض في التقليد الأعمى، فيتحول هؤلاء إلى مستهلكين لأدوات الحضارة الغازية. ربما في هذا المجال القابل للنقاش يكمن الفرق بين الحداثة الناشطة والتغرب السطحي. فالحداثيون هم على عكس المتغربين أو التقليديين لا يتشبّهون بغيرهم، ولا يخافون من تأثير الثقافة الغربية على معتقداتهم، فهم عل هذا الأساس يؤمنون بمبدأ الإثراء المتبادل. وقد أشار علي شريعتي إلى كونهم يرحبون بها عندما يقتنعون بضرورتها من أجل تقدمهم(١). وفي هذا السياق لا تختلف دعوة جلال آل أحمد، فبدلاً من الانسياق الأعمى خلف اقتناء السلع والخواء الروحي الناتج عنه، هناك تحريض واع من قبله على طلب

(١) E. Kedourie & S. Haim. Shiismim Contemperary Iranian politics p.107.

المعرفة والإبداع. فالإسلام عنده كما هو عند شريعتي، دعوة لبناء حضارة إسلامية تقف على قدم المساواة مع الحضارة الغربية، تأخذ منها وتعطي من غير خوف أو عقد. لكن المطلوب قبل كل شيء هو اختراق تلك الحضارة والخروج منها بنظرة نقدية واعية.

إيران بين تغرُّبين

اهتمامات جلال انصبت أيضاً على مسألة التغرُّب في الاتجاه المعاكس. غير أنها لم تأخذ جانباً مهماً من وقته، ومن بينها كما يقول: أن المثقف الإيراني تحول إلى نبتة مزروعة في أرض غريبة ليست بوطنه، وعينه موجهة دائماً إلى أوروبا حالماً من جهته بالهروب إليها[1]. أمّا جلال الذي وجد في التغرب عبودية روحية لآلهة غريبة، لم يستمرَّ طويلاً في استعماله لمنطق أحمد كسراوي من أن الفرس أيضاً تغرَّبوا دينياً، وذلك عندما اعتنقوا الإسلام من طريق غزو جيرانهم العرب لعقر دارهم. ويشير روي مطاهيدي، أن جلال وجد نفسه إثر عودته من النجف خلال الحرب العالمية الثانية يردد أفكار أحمد كسراوي[2]. لعلَّ من هذه الزاوية كان إحساسه أيضاً بالغربة المزدوجة وإن لم يجاهر بما في أعماقه خوفاً على حياته من القتل. غير أن تطوره الفكري بعد خروجه من حزب تودة لا يشير إلى استمراره على تلك الأفكار القديمة، أو إلى إحساسه بالغربة المزدوجة، خصوصاً في مجال الأصالة التاريخية والدين، مع أن إصرار البعض على بقاء هذا

(١) Hamid debashi. Theologie of dissontent, p.88.

(٢) R. Motahidi. the mantel of the prophet p.288.

التيار عميقاً في الوجدان الفارسي كان واضحاً. فلا القرآن جمع بلسان فارسي، ولا ثقافات الغرب مفهومة للإيرانيين من غير ترجمة إلى لسانهم؛ بهذا الفهم كان الفرس منذ الفتح العربي على حافة الضياع. أي كانوا باستمرار يعيشون تغرباً حضارياً أتى إليهم من خارج حدودهم. وقد أشار إلى هذا المأزق الحضاري أكثر من مفكر إيراني، ربما أقربهم إلى جلال هو كسراوي نفسه. غير أن هذا المأزق يبدو مبالغاً به من قبل البعض، وعلى رأسهم كسراوي، وآغا خان كرماني، وفاتح علي أخوند زاده، وزين العابدين مرجعي، ويكاد لا يقارن بالجانب الآخر لمفهوم التغرّب الحضاري الذي يفرضه الغرب على إيران. وبهذا الشأن يجب الاعتراف أن جلال بقي على مسافة منذ منتصف الأربعينات، وما فوق من هذا الطرح الذي شجعه الشاه الابن باستمراره على خطى والده، كما وإن الكثيرين من الذين اعتنقوه كانوا من الداعين إلى مبدأ القومية ذات اللغة الخاصة بها، مستلهمين بذلك المدرسة الألمانية، أفكار فيخته المنظِّر، وبسمارك أو الشاه المنفذ وعملاً بأسلوب مصطفى كمال في تجربته التركية.

وفي معرض الرد على كتاب «التغرب» الطاعون القادم من الغرب الذي ألفه جلال آل أحمد، انبرى إلى تناوله أحد النقاد القوميين مقتطعاً من الكتاب هذا الوصف «إن المتغرب شخص لا مذهب له ولا عقيدة. سقط متاع يهمه أن يعبر الجسر ثم لا يبالي إن بقي الجسر بعده أم لا. فهو يقف في كل مناسبة موقف المتفرج دائم الحذر، وعلى هامش المجتمع خوفاً من الوحدة. فهو يطلب الراحة لنفسه.. الخ». فيجيب كاتب المقال الذي يرد على كتاب جلال، وذلك في مجلة

«الفردوسي» ومن غير أن نتعرف إلى اسمه فيقول «هل الذي وصفته يا آل أحمد حصل في القرن الأخير فقط؟

كلا! إن هكذا إنسان بلا عقيدة ولا مذهب متملق كذاب، بلا أصالة، ولا وطن منذ أكثر من ألف وثلاثمئة سنة ـ آنذاك ـ كان قد ظهر في هذه البقعة من الأرض الإيرانية يوم صاح حرس قصور طيسفون وهم بفناء أبواب البلد، وقد رأوا العرب أقبلوا: جاء الجن، جاء الجن. انعقدت من يومها نطفة هذا الولد من حرام الخ...»[1].

وفي مقال آخر من عدد مختلف في «الفردوسي»، يختتم الكاتب المجهول مقالته النقدية: «ما أكثر هذه الجراثيم التي صارت تغزونا من آثار هذا الغزو...» (مطهري ١٣٠) بهذه المقاطع نصل إلى حوارٍ واضحٍ بعض الأحيان. متردد في أحيان أخرى. صامتاً في أغلب الوقت لدى شريحة واسعة من الإيرانيين حيث تعبِّر من خلالها عن مجرى عميق في اللاوعي الجماعي. لا شك أن الإسلام لم يسمح للقومية بالظهور من خلال النص الذي يخفِّف من صعود التعصب إلى السطح. لكن هذا الأمر لا يعني أنه ليس موجوداً. فقد ظهر جلياً عند العرب أيام حكم الأمويين، كما ظهر عند الفرس كرد فعل في ظاهرة الخراساني التي عرفت بالشعوبية. ولم تكن عند الأتراك بعيدة، فالنعرة القومية ظهرت خلال تاريخهم الإمبراطوري الطويل. أمّا في العصر الحديث، وبسبب من تأثير الثقافة الغربية على الأطراف الملحقة بهذه الثقافة، فقد غدت القومية مطلباً لفئات واسعة من الشعب، مع أن

(١) مذكورة عند مرتضى مطهري في «إيران والإسلام» ص١٢٩ و١٣٠.

النص الديني بقي لها بالمرصاد يقوى أحياناً حيالها أو يضعف. وذلك بسبب القيمين على هذا المفهوم، وكانوا في الغالب علمانيين إمَّا بوضوح كمصطفى كمال، أو بالتستر جمال عبد الناصر. فعندما تكون القومية كما انطلقت على أيدي مصطفى كمال وجمال عبد الناصر مقنعة وناجحة، تتسع قاعدتها الجماهيرية، والعكس صحيح مقارنة بالمد الأخير للحركة الإسلامية، فهذا المد خاضع هو الآخر لظروف الفشل الذي أصاب الحركات القومية. إن لم يكن لوجود حركة شعبية بديلة عبَّرت عنها الخمينية في إيران. من هذه الزاوية نفهم السبب في فشل الشاه حين ربط بين القومية والحداثة متجنباً الاعتراض على الهيمنة الغربية، بينما نجحت على أيدي عبد الناصر ومصطفى كمال من الزاوية المعاكسة. أمَّا المدهش واللافت للنظر في أمر الحركات القومية أو الدينية خلال حقبة طويلة، فهو أنها تنجح أو تفشل، لا لكونها أفكاراً أو عقائد اختمرت ببطء في صدور الجماهير وأذهانها، بل لكونها ردود أفعال على تدخل الغرب في شؤونها. وأحياناً بسبب المواقف الانفعالية لما يقوم به الاستعمار ضدها. عندئذ يكون موقعها على الخارطة المجاهيرية، هو موقع النخبة المناضلة أكثر مما هو موقع المعبِّر عن فكرة شعبية. من هنا الفرق بين الحركات الموسمية والحركات التي تستمر دون توقف. أمّا بالرجوع إلى جلال آل أحمد، فلم يكن غريباً عن هذا الإرث الذي يعبِّر عن نفسه في اتجاهين متقابلين فيما يختص بالحداثة والأصالة. فلا الحداثة يملك زمامها لكونها غربية ـ تغريبية ـ مسكنها الأصلي هو الغرب، وأوروبا، والاستعمار. ولا الأصالة تعود إليه، وإلى جذوره القومية، فهي من

صناعة «البدو وسكان الصحراء» المتاخمين للحدود الغربية لإيران.

قد يكون جلال أحس وهو يطالع ردود الكاتب عليه في مجلة «الفردوسي» بالألم متذكراً كسراوي، في الوقت نفسه استعاد بذهنه محاولات الشاه، وأدباء البلاط في محاولاتهم المتكررة لتغريب إيران عن تاريخها الإسلامي. وذلك بالعودة إلى «التاريخ المنقطع» بحسب شريعتي، وهو تاريخ قديم وميت لا علاقة له بالحضارة التي يتنفسها اليوم سكان إيران. محاولاتهم باءت بالفشل إذن، حتى في تلك الأيام التي كانت فيها الملكية في أوج سطوتها وجبروتها.

ما هو السبب في فشل تلك المحاولات من أجل إحياء القومية الإيرانية، وبعثها من جديد؟ الجواب نجده في فكر جلال الذي عبَّر عنه في أكثر من موضع، وعلى الخصوص في المرحلة التي أعقبت صدور كتاب «التغرب».

إنه الإسلام دين الشعب الإيراني، فلماذا القفز من فوقه أو الهروب أو البحث عن شيء آخر، وكل هذه الأشياء لا تنفع، ومن خلال هذا التلاحم بين الشعب والنخبة، كانت تقوى عنده باستمرار عملية الاستجابة للمفاهيم التي اكتنزها من جولاته الكثيرة، ليس على الصعيد الجغرافي للوطن فحسب، بل من خلال توغله في التاريخ الإيراني الحديث، وبمعرفته للثقافة الإنسانية بشكل خاص، ومن بينها الثقافة الغربية التي ظلَّ يحمل لها الحب والاحترام الكبيرين، فالمعرفة واحدة وإن توزعت على قارات ولغات وأعراق. وفي النهاية لا يمكن أن تتحقق ديمقراطية حقيقية بغير ما يؤمن به الشعب. ثم لا وجود لثقافة حرة من دون جذور نابعة من تربة الشعب، كما وأنه لا حضارة

لأيّ أمة من غير القيم والأخلاق المنبثقة من تراثه الديني، حتى العلم والتكنولوجيا عندما تنشأ في بيئة وتكون القيم الأخلاقية قد تراجعت منها تصبح ملوثة، وخبيثة، ولا تعود في خدمة الإنسان، بل من أجل استغلاله وقهره. فإذا لم يكن الإسلام إضاءة لتلك المفاهيم فما هو إذن؟

هل يستطيع المفكر الانطلاق من خارج هذه القوى؟

بالطبع نعم، لكن لن يكون لهذه الانطلاقة جذور، ولن يكون هناك من مستقبلين لها.

لغاية الآن لم يقترب جلال من الدين كإيمان بالخلاص الفردي، وفي اقترابه الكثير من الشكوك، وقد لاحظ حميد ديباشي أن السؤال الديني وجده واضحاً في قصصه وبشكل خاص القصيرة، فأبطاله ينقسمون إلى اتجاهين، اتجاه روحي وآخر تشكيكي يعكسان أفكاره وحياته، وبهذا الانقسام يترك نفسه على سجيتها. ثم يأتي الحوار عند شخصياته عبارة عن مونولوج داخلي، وفي الوقت نفسه يستمر الغموض الذي يترك المجال غير واضح بالنسبة لمواقفه الحقيقية[(١)]، بل لعله قدم الإسلام ليس أكثر من مساهم في مجال صناعة الحضارة، حيث على إيران أن تكون منضوية وجاهزة في حقل الدفاع عن نفسها. فبعد انقضاء أكثر من ألف سنة من الحروب مع الغرب، يصبح الإسلام أكثر من ملجأ، ويغدو أبلغ من صرخة لسكان المدن، والبوادي حول الفرات. لعله جواب متأخر على المانوية والمزدكية قمين بأن يبرّز

(١) H. Dibushi. Theology of Dicontent p.52.

عنصر الفخر في ما قدمه سلمان الفارسي من خصوصية، جعلت إيران عبر التاريخ الإسلامي تجربة فريدة تستحق نعتها بالأصالة، وبعيدة كل البعد عن الإسلام العربي الذي لم يتخلَّ كثيراً عن جاهليته[1]. هكذا يعبر جلال عن النعرة القومية حتى عندما لا يرغب بذلك، فالمبالغة في الخصوصية الشيعية كانت سياسة الصفويين، وكان هدفها حفر خندق، وإقامة سياج من حول إيران في مواجهة العمثانيين، وإذا لم تكن هذه السياسة قومية سلبية بحسب ما يذهب إليه مرتضى مطهري، فما هي؟ ناهيك بأن الإسلام العربي لم يتخلَّ عن جاهليته. وقد ذهب علي شريعتي خطوات أبعد مقارنة بغيره عندما «طالب بإجراء فحص دقيق لتراث الشيعة مُفنِداً «الروايات التي تشوه الأئمة» (فاضل رسول ٤٥) من خرافات وغيرها. كما هاجم «بحار الأنوار» للمجلسي كونه تزويراً لتاريخ الشيعة، وفي هذه الكتب ترويج للخرافات مقصورة من رجال دين ويسميها، «الاستحمار»، بالإضافة إلى كتب أخرى: «جواهر الولاية» لآية الله كاظميني بروجردي، وكتب آية الله شيخ علي أكبر نهاوند، وهما من المعاصرين تنسب معجزات للأئمة. أمّا بحار الأنوار فكانت قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي، والنزعة القومية الإيرانية.. (فاضل رسول ٧٢). ويشير كاتب آخر هو هاشم معروف الحسيني[2] إلى أن الذين انحرفوا عن نهج التشيّع هم الغلاة، فقد تستروا بالتشيع لترويج آرائهم ومفترياتهم على الإسلام. لقد حمل

---

(١) J.A. Ahmad . Occidontosis introductions by Hamid Aljar.

(٢) هاشم معروف الحسيني. الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. ص٢٧٣.

الشيعة أوزارهم لأنهم انتسبوا إليهم، وذلك بعد أن شاركوهم في مشايعة علي بن أبي طالب، وتقديس آل البيت فاختلط عندئذٍ الحابل بالنابل.

التغرب العربي

لعلَّ أول عمل جدي في مجال التغرب الحضاري هي تلك الصورة التي رسمها لنا كاتب مصري يدعى يحيى حقي. كانت المحاولة قصة «قنديل أم هاشم» التي كتبها باكراً بين عامي ١٩٣٩ و١٩٤٠، وذلك قبل أن يسمع أحد بهذه المفردة التي تدعى بالتغرُّب. غير أن القصة لم تنشر قبل عام ١٩٤٤. ولم تُشر مباشرة إلى التغرّب.

تحكي هذه القصة عن شاب يدعى إسماعيل غادر مصر لدراسة طب العيون في إنجلترا. أمّا معاناة الشاب، فتبدأ بعد وصوله بقليل في المقارنة بين وضعين، وضع مصر التي غادرها، ووضع البلد الجديد الذي شرع يتعرف إليه. وضع يسود فيه العلم والنظام والتقييم المنطقي للأمور، ووضع آخر عاش فيه ويذكره جيداً قبل مغادرته إياه. وفي الوضع الأخير أي مصر، نقيض لكل ما وجده في إنكلترا «وبقدر ما كان يؤمن بالدين أصبح الآن يؤمن بالعلم» ومن قبل كان «يبحث خارج نفسه عن شيء يتمسك به ويستند إليه: دينه وعباداته وتربيته وأصولها» يتساءل الدكتور ناجي نجيب، وهو ناقد لأعمال يحيى حقي[1] أنه من الغريب «أن يوصف الأخذ بالعلم بأنه [إيمان شديد قوي] وكأن

(١) ناجي نجيب. النزوع إلى العالمية. دار التنوير بيروت، ص١٠٢.

الإيمان بالدين مثل الأخذ بالعلم ـ مع أن الإيمان شيء قاطع نهائي، أمّا العلم فمنهج وتراكم في الجهد المعرفي لا ينتهي. . . فإسماعيل يتنقل من نقيض إلى نقيض، بنفس الظرف والإطلاق. فهو يعوّض عن إيمان بإيمان جديد ويبدو بهذه المعادلة أنه قد استطاع أن ينجو من الانهيار»[1].

تبدو المسألة من القراءة الأولى تضوي عى ثنائية علم ـ دين يعاني منها بطل الرواية. مع أن الكاتب ينحو بالسرد باتجاه أن يفصح عن جوهر المقارنة بين حضارتين، وبهذا السياق يصل حقي إلى لب التغريب، فإسماعيل بعد أن ينهي دراسته، ويعود إلى مصر تبدأ معاناته. خصوصاً بعد أن يرى وطنه بعينين جديدتين، وكأنه يشاهده للمرة الأولى [أشرف على الميدان فإذا به يموج كدأبه بخلق غفير ضربت عليهم المسكنة، وثقلت بأقدامهم قيود الذل. لسيت هذه كائنات حية تعيش في عصر تحرك فيه الجماد. هذه الجموع آثار خاوية محطمة كأعقاب الخربة. . . يزدان الميدان ببائعي اللب والفول، وحب العزيز، ونبوت الغفير والهريسة والسمبوسكة. بمليم الواحدة وإبريق جوزة. أجسام لم تعرف الماء منذ سنين. تمر أمامه فتاة مزجّجة الحواجب مكحلة العينين. شكّت ملاءتها لتبرز عجيزتها وطرف ثوبها، وتحجبت ببرقع يكشف عن وجهها. . سرعان ما بدأ الناس يتحككون بها كالبهائم كأنهم كلاب لم يروا في حياتهم أنثى][2].

(١) المصدر السابق ص١٠٥.
(٢) المصدر السابق ص١٠٨ و١٠٩.

يسوق نجيب رواية حقي إلى المفصل الأساس للمتغرِّب الإيجابي الذي يعاني من كابوس المقارنة، وفي هذه النقطة يكمن الفرق بين المتغرِّب الذي يعي غربته، والمتغرِّب السادر في متاهة التشبه والتقليد. فالأول يتكلم لغة لم يعد يفهمها القوم بحسب نقولا زيادة، بينما الثاني لا تهمه المقارنة، فهو شخص لا يحمل في داخله مرآة لتُريه عيوبه، وهو ليس بوارد الخجل من تخلفه. لذا «كان لا بد لإسماعيل أن يبتعد عن مجتمعه حتى يراه من جديد» (نجيب ١٠٧).

بعد انقضاء ثلاثة عقود على رواية يحيى حقي، كتب علي شريعتي من ضمن السياق نفسه عن المتغرّب السلبي الذي وإن قارن بين مستويين من الحضارة، فإنما لمجرد المقارنة التي لا تقود إلى لعب دور ثوري. فهو أصلاً لا يأبه للقيام بأي دور باستثناء دوره كمقلد. هكذا «يذهب إلى أوروبا ويرى هناك تاريخاً وفلسفة وعلماً وفناً وشخصيات إنسانية عظيمة، ويوازن بينها وبين ما لديه من تاريخ وثقافة، ويرى البون الشاسع. فلا بدَّ من أن ينجذب ويهرب من نفسه، ويكتم روابطه الثقافية، وينكر علاقته بتاريخه، وعندما يحسّ بنفسه وجوداً خالياً من الذات، قشراً بلا لب، وخواءً بلقع، ومنسوباً إلى دين وروحيات وعرق وماضٍ كله قبيح تافه وحقير ويضع نفسه في مقابل الثقافة الأوروبية المزدهرة العظيمة.

فإنه طوعاً أو كرهاً يلغي ذاته الخالية من كل ماهية، ويحس بالقيم والاحتياجات والميول والخصائص الموجودة عند ذلك الأوروبي محل قيمه واحتياجاته وميوله وخصائصه، ويُمسَخ إلى الشكل

الأوروبي ويتحول إلى مخلوق ليس نفسه»[1] هذا هو المتغرِّب السلبي إذن، فهو لا يرى في تاريخه ما يفتخر به، والأسوأ أنه لا يرى في شعبه إمكانية الثورة على أوضاعه من أجل التغير نحو الأفضل.

عندما كتب يحيى حقي «قنديل أم هاشم» كانت روايته تعبيراً عن معاناة شخصية، وذلك أثناء إقامته في روما كسفير لمصر. في تلك المرحلة كان وجود الغرب وتأثيره في الشرق ومصر بشكل خاص بسيطاً، وفي مواقع صغيرة في المدن الكبرى. فيما بعد أصبح للغرب حضور أوسع وأعم ـ وأعني بذلك الوجود الحضاري وليس العسكري ـ حتى بعد زوال الاستعمال المباشر. فالحضارة الغربية غزت بلدان الشرق عن طريق السلع والسينما والترجمات والسياحة. بالإضافة لنمو برجوازيات العالم الثالث، فهذه البرجوازيات هي التي عمَّمت الأزياء الغربية، والفنون، والتعليم. لقد أصبح الغرب في صميم هذه البلدان التي كانت في السابق تنتمي جماهيرها إلى ثقافة آحادية، فإذا بها نتيجة انتشار ظاهرة التغرُّب الثقافي تنقسم على نفسها، فتصبح الثقافة الوطنية وهي ثقافة ذات طابع ديني عبارة عن ثقافة دونية مهزومة وضعيفة، بينما الثقافة الغربية الوافدة شمولية نشيطة واحتوائية. لقد أصبح التغرب كما عند نقولا زيادة «في تقليد الثياب والعادات» ظاهرة يصعب وقفها، والحد منها لأن «عاداتنا تقيد الفرد فيهرب منها» أمّا شريعتي فكان قاسياً على «الجيل المدبلج... تلفيزيونياً وسينمائياً» فهؤلاء بنظره «يقلدون الأوروبيين كالقردة دون تمييز واختبار» والسبب أنهم

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، الزهراء، مصر، ص١١٣.

«يتفضلون بقراءة مجلات «مارجو» و«البوردة» و«آيس باري» و«باري متش» الخ. . وتحدد المؤسسات التجارية لكريستيان ديور وغيرها أنماطهم الاجتماعية ورؤيتهم الفلسفية والفنية والإنسانية وتروجها بينهم، وتقوم فلسفة وجودهم فحسب على استهلاك السلع الواردة من رأسمالية الغرب»[1]. غير أن الأنكى من هؤلاء هو تغرب أصحاب الفكر. لذا يشير نقولا زيادة إلى أن «المزعج هو التغرب الفكري فالعقل يتغرب. . . والفكر يتغرب. . والروح تتغرب. . . واللغة تتغرب، والمتغربون ـ أحياناً ـ هم من نخبة المجتمع الذي يخسرهم»[2]. بالإضافة إلى ذلك، لا يتردد علي شريعتي في الاستفاضة لكون «الابتلاء بالتغرُّب عند المثقفين والمفكرين الجادين جداً هو الذي أحدث كارثة قومية وشللاً اجتماعياً عميقاً»[3]. فهؤلاء بنظره انتهازيون أفرغوا أنفسهم من كل كرامة لأنهم أي «الانتلجنزيا مخروط رأسه غير واضحة وتحته الجامعة، وجوانبه أي حواشيه دواوين الوزارات وبداخله: المجلات والمسرح والتلفيزيون والأحاديث الصحافية والمقهى والبيرة وأماكن التجمع واللغة الأجنبية والطبقة البرجوازية الجديدة الخاصة والثقافة المستوردة والرؤية التقليدية والنمط المتعصب»[4].

نلاحظ أن المتغرّب ـ الإيجابي ـ يبدأ مقلداً في البداية، ورافضاً

---

(١) المصدر السابق ص١٠٦ و١٠٧.

(٢) نقولا زيادة الفكر العربي، عدد ١٦، تموز ٨٠.

(٣) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص١٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢١٣.

أحياناً لتراث شعبه، لكنه لا يلبث أن يتحول في وعيه فيتجه به نحو البحث عن الأفضل في الحضارتين. وهو في النتيجة ناقد أكثر منه مراقباً، منخرط وشجاع، هذا ما فعله جلال آل أحمد، وعلي شريعتي في تجربتيهما. أمّا بطل يحيى حقي في «قنديل أم هاشم» فقد انتهى بعد أن تمرد وحطم القنديل إلى الموقع التوفيقي بين الحضارتين الغربية والإسلامية. فهو بالإضافة إلى علمه وتخصصه بطب العيون في إنكلترا، فإنه لم يتردد في استعمال زيت القنديل الذي رفضه في السابق لأنه خارج العلم لمداواة ابنة عمه التي ترمز إلى مصر، فالوطن يحتاج إلى العلم كما يحتاج إلى الإيمان من أجل أن يبرأ من أمراضه وينهض. وبهذا التفسيرلا يبتعد جلال، ولا علي شريعتي عما ذهب إليه يحيى حقي في ضرورة الجمع بين العلم، والإيمان، على الرغم من انقضاء أكثر من ربع قرن على التجربتين، وأكثر من مئة عام على تجربة الأفغاني، والتي عُرِفَ عنها أنها تُختَصر بالتوفيق بين الحالتين. والبعض الآخر يعيدها إلى أبعد من الأفغاني إلى زمن محمد علي باشا والطهطاوي.

الجذور

رسم جلال آل أحمد في كتاباته صوراً حية يعيشها الأفراد كل يوم منزلقين من دون أن يشعروا باتجاه أن يصبحوا أطرافاً في جبهات معادية، هكذا يتحول المتغرّبون إلى جماعات معادية لجذورها الكامنة في التاريخ الإسلامي «وبسبب من هذا التناقض ـ يقول جلال ـ كل تلميذ تعلم النشيد الامبراطوري نسي كيف يصلي، بعد دخوله الفصل

السادس يهجر المسجد، وعند تردده إلى السينما يتخلى عن الدين نهائياً. تسعون بالمئة من هؤلاء ـ أي نحن ـ تخرجنا بدرجة الثانوية، بعدها لم نعد نؤمن بشيء. ليس أمامنا بعد الآن ما نعتقد به، أو نرجع إليه، أو ندافع عنه. وكلما شاهدنا ما تفعله الدولة بظروفها الرثة ومؤسساتها المصطنعة. بالميزانية والمساعدات الخارجية. بالجيش والدبابات إضافة لعدم قدرتها على حل مشاكل المجتمع من بطالة وغيرها. بعد كل هذا، نكتشف أهمية الملجأ الذي غادرناه»[1] وهو بدون شك رحم الجماعة ومنبتها الأول. وبعد أن يقرّ بأهمية الدين كملجأ، وفي مكان آخر أكثر من ملجأ. يصل إلى العلة العميقة الموجودة في مظاهر التغرّب. فالتغرّب وضع نفسي، وبالوقت نفسه حالة اقتصادية وفي العموم هو موقف حضارة من حضارة أخرى، إحداها تكون طاغية وقوية، والثانية ضعيفة ومسلوبة الإرادة. وبلغة ومفردات العصر الحديث استعمار وشعب مُستعَمر، إن لم يكن مباشرة فبالوكالة كدور الشاه في إيران. من هنا وظيفة الآلة كعنصر للمبادلة بين طرفين. أحدهما يبيع والآخر يشتري. غير أن البائع هو المتحكم بالسوق والإنتاج والأسعار والتوازن العسكري الذي يعمل دائماً لمصلحته. أمّا المشتري فهو المحتاج والمُستلَب من إرادته مرتين عندما يشتري وبعد أن يبيع ما تنتجه أرضه من مواد خام بأسعار مجحفة. «التغرُّب ـ إذن ـ عنوان لمرحلة نحن فيها أبعد ما تكون عن امتلاك الآلة مروراً باختراعها وتطويرها ومعرفة غوامضها. إننا ما زلنا على هذا

---

(١) J.A. Ahmad. Occidentosis p.12.

الأساس بعيدين كل البعد عن الحركة الاقتصادية، وعن منطق الأسواق والأسعار. لدينا فقط هذا النفط، فوجوده في أرضنا هو الذي يدفعنا لابتياع الآلات. أو أينبغي أن نتساءل كيف حدث كل هذا، ولماذا حصل لنا؟ لماذا فشلنا في تطوير الآلة؟ ولماذا تركنا صنعها للآخرين؟ وفي يوم بات قريباً جداً سوف نستيقظ من نومنا عندئذٍ ستكون كل قطرة زيت قد تحولت إلى مسمار مغروز في أرضنا ـ نعشنا ـ»[١].

هكذا ينتهي جلال آل أحمد إلى تعيين المناخ الاجتماعي، والسياسي لمرض التغرُّب «مع النفط تأتي الآلات، ومع الآلات تتدفق الاتفاقيات. وبجانب الأخيرة كل شيء آخر. من مستشرقين واختصاصين. بالإضافة إلى الكتب والأفلام... من هم المستفيدون من هذا الوضع؟ من هم الوسطاء والمستثمرون من برلمانيين ووزراء ورجال دولة! فالغرب إذن هو الذي يقود سياسيناً. أليس من الطبيعي أن يخدم هؤلاء أسيادهم الموجودين في الغرب؟ الجواب واضح، طبقة كاملة قد أصبحت تعتاش من هذا الواقع، ومعها بنية فوقية تنمو وتتجذر وتتسع لمصلحة هؤلاء وعلى حساب الشعب. إن هذا الإحساس من الاتكالية هو ما ندعوه بالتغرّب الحضاري»[٢].

ألم يجد جلال أن المتغرب الإيراني بدلاً من أن يغيّر أوضاعه، أصبح يجد فيها ما يعفيه من التغير. وفي السينما الأميركية أيضاً وعود غير متحققة في الحياة من حوله. لذا، وجد أن الفيلم وحده يوفر له

(١) المصدر السابق، ص٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٨٦.

فرصة الانسحاب من واقعه المحبط، ولو إلى عالم الحلم حيث القيم الغربية تكون جاهزة لتأخذ مكانها»[١].

نهاية المطاف

زار جلال القارتين الأوروبية والأميركية أكثر من مرة، بدعوة من بعض حكوماتها وجامعاتها، كالمؤتمر الذي عقد في الاتحاد السوفياتي بطلب من وزارة التعليم يتعلق موضوعه بالانتربولوجيا، وهو شبيه بالمؤتمر السابع للانتروبولوجيين الذي عقدته جامعة هارفرد في الولايات المتحدة، والذي حصل على دعوة من قبل إدارتها انتهت بحضورها. كما زار إسرائيل بدعوة رسمية من حكومتها. ألم تكن القدس اليهودية بالنسبة له تشكل إحدى كعباته الأربع!! لدرجة دفعت به لكي يعمل في كيبوتز يهودي[٢]. أخيراً برحلته إلى مكة من أجل الحج يكون جلال قد اختتم دورة كاملة في البحث عن الغاية العميقة من الحياة، فهل وجدها في الدين كما يشير البعض؟ بالرجوع إلى شهادة شقيقه شمس تكون زيارته للحج خاتمة الرحلات الطوال التي عَبَرَ فيها محطات كثيرة في حياته القصيرة، والحافلة بالتنوع والقلق والضياع، وبالبحث عن أجوبة لأسئلة كثيرة ما زالت تحيّره وتدهشه.

غير أن هناك أسئلة طرحها الذين راقبوا أعماله عن قرب، وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين: قسم أتت أسئلتهم مشككة، والقسم الآخر دافع عن اتجاهه المتأخر نحو الدين. ففي الكتاب الذي عالج فيه

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) R. motahidi. The mantel of the prophet p.296.

موضوع زيارته للحج وقد أسماه «ضياع في الحشد» إشارة إلى القلق الذي خلفه طبع الكتاب ونشره، مما ترك المزيد من البلبلة في طهران. أمّا الجملة التي أحدثت هذا القلق، فيعرضها حميد الجار(١) على الشكل الآتي: «في الصباح عندما صرخت منادياً السلام عليك أيها النبي شعرت فجأة باحتجاج المحيطين بالضريح، وكانوا بمواجهتي أشاهدهم يدورون حول القبر. بكيت ثم خرجت مهرولاً من المسجد». وقد ترك هذا المقطع التباساً، فمن وجهة نظر المؤمن يكون فهمه له أن الدافع إلى الهرب هو شدة التأثر، بينما استنتج غير المؤمن العكس تماماً خصوصاً ما وفّره الكاتب من كتابات نقدية أو مشككة ضد الإسلام، بالإضافة إلى شكوك ما زالت طاغية على مسلكيته عبر تاريخ طويل من حياته التي انقضى معظمها خارج فضاء التقوى. مع ذلك، كان هناك دائماً من يتبرع للدفاع عنه وكان أحد هؤلاء من الانتلجنسيا الإيرانية بعد أن وجد في «ضياع في الحشد» خطوة على الطريق الذي عبّده جلال بنفسه، وإلاّ علام ذهابه إلى مكة!!

كُرِم جلال آل أحمد من قبل الحكومة الإسلامية. واعُتبرَ رائداً للحركة التي استولت على السلطة السياسية في البلاد. ومن الاعتبارات التي تشير إلى موقعه المميز، توجه الحكومة لاقتلاع آخر رموز الغرب من المجتمع الإيراني، متجاوزة بذلك بعض من شككوا فيه.

كان هدف المشككين هو انتزاع جلال، وثقله الأدبي من يد

---

(١) Occidentosis introduction by Hamid Aljar.

السلطة الإسلامية. بالوقت ذاته، بدا أن هدف الحكومة الإسلامية هو استعمال ورقة جلال، وشعبيته الواسعة في محاربة الأفكار الغربية بما فيها الماركسية، والليبرالية على السواء، فأدى الصراع بين الطرفين على إرث آل أحمد إلى وضع شبيه بالمرحلة التي كان فيها جورج أرويل، وعالمه الفكري محل نزاع بين اليمين واليسار في بريطانيا.

والغريب في هذه المعركة التي دارت رحاها هو كون شقيقه قد صرَّح أن جلال لو كان حياً لدعم الحكومة الإسلامية، بينما زوجته سيمين دانيشوار أجابت بحدة وغضب لو كان حياً لحمل السلاح في مواجهة الحكومة الإسلامية.

من نصدق، شقيقه رجل الدين أم زوجته التي قامت بتوقيع عريضة في بداية الثمانينات تعترض فيها على انعدام الحريات؟

مثَّل جلال مرحلة النضج السياسي الذي أصاب إيران الحديثة، كان فيها شاهداً على العوامل التي فجَّرت القوى الكامنة في الأعماق، وفي تمثله للواقع الإيراني رسم نزوع القوى من القاع ولغاية بلوغها السطح. لقد كان لكل طرف من هذه القوى حصة في شخصه، وفي أفكاره بعد أن عبَّر جلال بفرادة عن صدمة الآلة، وهي تدخل عالماً راكداً طارحاً عليه نفساً رومانسياً يتمثل بانهيار البراءة، وضياعها تحت زحف الآلة، والتغرّب الحضاري.

هذا الواقع الجديد ما لبث أن شرع في التحول من ريف تحيط به الغيبيات، إلى مدن عامرة بالحشود والضجيج، لذا بدت الفكرة التي طرحها جلال آل أحمد بالعودة إلى الإسلام خط الدفاع الأول، قد

جعلت هذا الخط بيد رجال الدين متراساً في وجه الغرب بعد أن فصل هؤلاء بين الآلة التي أرادوا اكتساب صنعتها، والفكرة التي أنتجتها. إن هذا الفصل إنما هو برأي المجددين حملة لواء الحداثة اعترافاً عاجزاً من أعدائهم بأن التجربة الإنسانية ليست واحدة، وأن الفكر الذي يبدع هنا، هو غير الفكر الذي يبدع هناك. أمّا الإنسان الذي جرى تحوله إلى طبعة «مغربة» في أيام الشاه، فقد شكك الحداثيون في ردودهم من أن الحكومة الإسلامية تعمل هي أيضاً على تحويل الإنسان في إيران إلى «مومياء» في النظام الجديد.

وكما في حياته، لقد مات جلال عام ١٩٧٤ إثر رحيل صديقه خليل مالكي بوقت قصير جداً. هكذا وجد جلال ميتاً في كوخ له على شاطىء بحر الخرز. وكان سبب موته لغزاً آخر أشبه بحياته بعد أن حامت حول أسباب موته الشكوك، وهذه الشكوك شبيهة بالشكوك التي حامت فيما بعد حول موت علي شريعتي في شقة له في لندن، وفي الحالتين كانت أصابع الاتهام تشير إلى دور السافاك.

القسم الثالث

الخروج من الجسر

٦

الماضي والحاضر

الملاحظ من النصوص الحديثة النازعة إلى الإصلاح، أن المجددين ينطلقون من النظرة الأوسع للحضارة الإسلامية، فهم يستلهمون روح الحضارة بما يفيد جوهر الاجتهاد، ولا يتناقض مع الأسس المتينة التي بنت عليها الشعوب الأوروبية حصون نهضتها الحديثة. ولعل ذلك يعود إلى الأفغاني كما يوضح ألبرت حوراني إذ «لم يعد الإسلام ما عناه الآن، بل بالأحرى الإسلام كمدنية فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»[١]. لعلَّ من هذا المنطلق شعر جلال آل أحمد بأن الإسلام ليس أكثر من مساهم في مجال الحضارة، حيث على إيران أن تكون منضوية وجاهزة للدفاع عن نفسها. أمّا علي شريعتي فقد نبّه من أن العصرية عن طريق التقليد تتحقق بسرعة، لكن الحضارة على عكسها تماماً من نوع «الفوران الداخلي... والتحرر

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، ص١٤٤.

من التقليد والوصول إلى حدود «الخلاقية» والتميز المستقل[1].

وبهذه الرؤية كان الإسلام الذي يريده علي شريعتي أو جلال آل أحمد أو حتى الأفغاني أو غيرهم من المصلحين، هو الإسلام بكونه ثورة على تاريخه، لأنه بنظرهم ابتعد عن جوهر الحضارة التي أسس لها في السابق. أمّا العودة إلى تلك الأسس، فلا يمكن بغير الدخول من بوابات العصر الأوروبي الجديد، وبالصراع مع الأفكار الحية التي تلهم البشر وتحرك دوافعهم. غير أن دخول العصر يتطلب اليقظة، وإلاَّ تحول الإصلاح إلى تغرّب. هكذا رآها محمد خاتمي[2] الذي ظهر على المسرح السياسي الإيراني بعد عقد ونصف من قيام الحكومة الإسلامية، وبرأيه: «ينطلق الإصلاحيون في عملهم من مبدأين: الأول هو العودة إلى الذات وإحياء الهوية الثقافية ـ التاريخية لأمتهم وشعبهم، أمّا الثاني فيقول بـ «التعامل الإيجابي مع معطيات التمدن البشري» وفي الوقت ذاته اتخاذ الحيطة والحذر في مقابل نزعة الغرب التوسعية وتوجهه الاستعماري. بيد أن تيارات الإصلاح المختلفة هذه تفتقر إلى تحديد أبعاد الحياة الغربية التي لا بد لنا من اقتباسها وهضمها». ويضيف خاتمي بعد مسح صورة التردد «فإن جهود الإصلاحيين ستظل أهلاً للتقدير. . ـ لأن ـ عظمة هؤلاء المصلحين لتبدو جلية وأكثر وضوحاً. خصوصاً حين تقارن بأسلوب عمل التقليديين المعادين للغرب والمتغربين الرافضين له» (خاتمي ٧٣).

---

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص١٤٤.

(٢) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، ص٦٠ و٦١.

لهذا السبب، كان الإصلاح عند خاتمي يعتمد على وجود خطتين لكي ينجح: العودة إلى التراث باعتباره أحد الأسس الأصلية، والتوغل في المعاصرة. لكن «علينا أن لا نفرِّغ المجتمع من هويته بذريعة الحداثة» (خاتمي ٧٣)، بل التسلح بنقد الحداثة والتراث معاً، لأن هدف الإصلاح في النهاية ليس الوصول إلى تبني الحضارة الغربية بالكامل، فهذه دورها موقت. والذي يقول إنها نهاية الحضارات إنما هو ساذج. بالوقت نفسه لا يمكن الوصول إلى حضارة جديدة من دون اختراق الحضارة الغربية.

هل حقق هذا المنطق المتقدم أهدافه؟

لعلَّ وربما، وهذا الجواب المتردد صورة عن الموقف الذي وصل إليه الإصلاح السياسي في إيران. لكن من الإشارات الدالة على انهيار سلطة المحافظين، هو تصريح الجنرال رحيم صفوي قائد الحرس الثوري عندما جاء على شكل تهديد: من أن الباسيج سيشارك بكثافة لإسقاط مؤامرات الأعداء واختيار نواب إلى البرلمان من أنصار الإسلام الأصولي[1]. وكان الجنرال يعتبر لوائح الإصلاحيين عملاء للولايات المتحدة. لذا هدد الإسلاميون بأن الانتخابات القادمة ستكيل «صفعة للولايات المتحدة»، غير أن نتائج الانتخابات أتت عكس ما كان يتوقع الجنرال، لقد سقط نواب الباسيج ونجح عملاء الولايات المتحدة، والعملاء بحسب تلك المراجع هم أنصار خاتمي وشقيقه. والواقع أن هؤلاء أرادوا علاقات غير عدائية مع الولايات المتحدة. أي

(١) سليم نجم، الحوادث، ٢٥ ـ ٢ ـ ٢٠٠٠.

أنهم طرحوا بالمقابل صيغة تعددية مقابل الخط الأحادي السابق الذي رأى البعض أنه جزء من التراث الفارسي بحسب رأي غولد زيهر، وهو الجمع الوثيق بين الدين والدولة بحيث «يصبح الدين مهيمناً على كل شيء» وبهذا تعميم للنظام التيوقراطي أيضاً الذي لا يسمح بتغير السلطة عن طريق الانتخاب الشعبي. لذا كان طرح خاتمي واضحاً أن «طريق إقرار الحكومة واستقرارها يرجع إلى إرادة الناس. فإذا رأت الأكثرية نوعاً معيناً من الإسلام فسيعمل به في الأمور الاجتماعية أو إذا قلنا بحق الناس في ذلك فإن علينا منح الحرية لبقية الآراء، والحكومة مسؤولة أمام الناس، ولا يحق لأحد أن يفرض الحكومة على الناس، وللناس حق مُساءلة الحكومة، وللأفكار أن تُطرح على المستوى العام. والرأي الذي تقف الأغلبية إلى جانبه ينبغي أن يسود. والحكومة وإن كانت مُحِقةً ورفضها الناس تفقد شيئاً من شرعيتها. وعندما نقول إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد لاستقرار النظام السياسي، فإن على من يرفض الديمقراطية أن يأتي ببديل لها»[1].

ولغاية الآن يسير خاتمي على الطريق الذي بدأه. طريق الديمقراطية، وبهذا المعنى يتقدم ببطء ضمن ما أصبح يُعرف بـ «استراتيجية النملة» أو «حفر الجبل بالإبرة»؛ غير أن مجيء خاتمي بهذه القوة والاندفاعة الشعبية كما يؤكد عبد الكريم سروش، إنما كشف «عن مدى اندفاعة الشعب نحو الحرية»، ويسوق سروش فكرته من أن «خاتمي كان قد انزوى، وحافظ على طهارته، لذلك دعمه الناس، ودفعوه نحو

(١) محمد خاتمي، مطالعات. . . . ص٩٨ و٩٩.

الواجهة» ثم يشير إلى وجود «أزمات ستخلق بوجه خاتمي، وقد كتبنا له، أن السلطة القضائية ستكون أهم أدوات الضغط عليه وهكذا كان، لكن المحصلة العامة هي أن الساحة الإيرانية تشهد انفراجات كثيرة وشاعت أجواء حرية مدفوعة بتيار شعبي عارم ربما تجاوز خاتمي إذا استمر على نهجه المتحفظ في مواجهة خصومه»[1].

شكل خاتمي بسياسته لغاية الآن خطوة إلى الأمام، كما شكل بالوقت نفسه كابحاً بوجه إرادة المطالبة من أجل المزيد من الحريات، إذا ما فهمنا كلام عبد الكريم سروش بشكل واضح، وذلك يعني فشل الحكومة الإسلامية في أكثر من عقدين على تحقيق ما كانت تراه أنه النظام الإسلامي الأمثل. أمّا الذين كانوا يقرأون ما بين السطور بالإضافة إلى لغة الرموز، فقد وجدوا على سبيل المثال أن ابتسامة خاتمي الهادئة ما هي إلاً رد مبطنٍ على تقطيبة الخميني، بعد أن أشاع الأخير أن الابتسامة أو الضحكة «عمل شيطاني»[2]. أمّا في ما يختص باللحية، فالمناؤون في الانتخابات الثانية أي بعد مرور شهرين على الألفية الثانية، كانت لحاهم طويلة وكثة، فيما الإصلاحيون بقيادة خاتمي كانت لحاهم مشذبة والابتسامة تعلو وجوههم. ثم بدا أن للألوان دوراً في انشقاق النساء إلى قسمين: المتلفحات بالسواد، واللواتي آثرن الثياب الملونة، وقد بانت خصلات من شعرهنَّ... نجم الحوادث) وباندفاعهنَّ برهنَّ من خلال الانتخابات أنهنَّ يشكلن

(١) عبد الكريم سروش. حاوره سالم مشكور. نقلاً عن صحيفة الشرق. سدني. ٢٩ ـ ٩ ـ ٩٩.

(٢) سليم نجم، الحوادث، عدد ٢٥ ـ ٢ ـ ٢٠٠٠.

تياراً مسانداً للإصلاح. لقد صرح آية الله خازالي من خلال منطق المحافظين: أن لا إسلام إلاّ الإسلام الأصولي. وذلك بمقابل منطق الإصلاحيين الذي طرح قراءة تعددية للنصوص بدلاً من القراءة الآحادية. ولعلَّ كتاب «السم الناجع» وهو عبارة عن مرافعات عبد الله نوري أمام المحكمة، هو أسطع برهان من وجهة نظره بعد أن أضاء الفقه الجعفري من كونه يتميز عن غيره بالاجتهاد المفتوح. إذ ليس لأحد أن يحتكر تفسير الدين الإسلامي، ثم يكفِّر من يخالفه الرأي. هكذا نزع هذا التفسير من أيدي المحافظين سلاحاً استخدموه ببراعة للحيلولة دون أي إصلاح، وكان الهدف من تصريح عبد الله نوري هو أن يصل من خلال طرحه إلى كون ما ينطبق على الدين إنما ينطبق أيضاً على موروث الخميني بعد أن استعمله البعض كموروث مقدس لا يجب المساس به... (نجم الحوادث).

عبَّرت سياسة خاتمي عن احتياجات المجتمع المدني إلى الحريات، فأطلقت الديمقراطية المشذبة على نمط اللحية المشذبة مئات الصحف التي وجدت في النقد وسيلة للإصلاح والبناء، وذلك بعد أن طغى كلام السلطة على غيره. وقد اختصر عبد الرحمن تاج الدين فحوى الخطاب الجديد بـ «إن دور رجال الدين مستقبلاً سيكون إشرافياً وليس تنفيذياً» وبهذا الطرح استعادة قديمة لما كان يراه مناسباً شخص كآية الله شريعت مداري، وذلك منذ انطلاقة الثورة. ويبدو أخيراً أن الإصلاح لم يعد مقصوراً على الطلاب الجامعيين والمثقفين بعد أن اقتحم حصون الحوزات في قم ومشهد.. (نجم الحوادث). لذا يرى عبد الكريم سروش أن دور الدولة على الصعيد الإيديولوجي أن

تكون محايدة، بعد أن حول رجال الدين الدولة إلى متراس في وجه الآراء المعارضة «وإذا ما أرادت ـ الدولة ـ اتخاذ جانب جناح معين فستواجه المشكلات. . إذ سيجري المزج بين السلطة والدين ـ وبرأيه ـ مكان الدعوة الدينية يقوم بها الشعب عبر مفكريه وعلمائه، فيما السلطة يجب أن تظل على الحياد»[1]. يتضح من هذه الأصوات بأنها جزء بسيط من قافلة الليبراليين ضمن الجناح الإسلامي، وهي تتسع ويشتد عودها نتيجة عوامل معينة. منها أن الطرح الإسلامي التقليدي لم يعد يعبِّر بمضمونه عن الوعي الإيراني، كما أن التجربة نفسها بعد انقضاء عقدين لم تقدم جديداً للإنسان الإيراني غير التشدد في أمور الدين، أمّا وضعه المعيشي، فقد تراجع عن المستوى الذي كان فيه أيام الشاه. بالمقابل فالصورة التي يقدمها الإصلاحيون، صورة أكثر واقعية. فالليبرالية بهذا التوجه تعني انفتاح المجتمع الإيراني على مفاهيم العصر الحديث، والتي تعتبر أنها من ثمار الحضارة الغربية، على ألاّ تنفي من جانبها تنوع الجذور الكونية لهذه الحضارة. لكنها لا تذهب إلى أبعد من هذه النقطة. بل ليس بالضرورة الذهاب إلى أبعد من ذلك فالليبرالية الغربية تواكبت مع تطور الاقتصاد، وهي بهذه المواكبة احتاجت من جهتها إلى عالم يستقبل السلع والأفكار والقيم. أي أن الغرب يريد عالماً على مثاله تكون فيه المرأة على سبيل المثال مستهلكة من الدرجة الأولى. ولكي تكون على درجة من الاستهلاك

---

(١) عبد الكريم سروش، حاوره سالم مشكور. نقلاً عن صحيفة الشرق، سيدني. عدد ٢٩ ـ ٩ ـ ٩٩.

لا بد أن تكون متحررة، مما يساعد على نشوء قوة استهلاكية ضخمة. أمّا في الوضع الحالي لإيران والعالم الإسلامي، فالمرأة تنتمي إلى مجتمع لم يتقدم في مجال الصناعة إلا قليلاً، وعملية تحريرها من زاوية اقتصادية لا يتواكب مع نمو الصناعة كما حدث للنساء في الغرب. معنى ذلك أن التحديث في إيران سيتحول إلى تغريب كما حدث لتجربة الشاه مع الحداثة. عندئذٍ يصبح الاستهلاك عملية ناقصة لأنها تقوم على سد حاجات الصناعة الاستعمارية. لذلك وجد البعض وهم على حق أن التغريب الحاصل ليس غير عملية إفراغ مجتمع من ثقافته الأصلية، ثم إعادة شحنه بالثقافة الاستهلاكية. والأمثلة كثيرة، ففي مجال المرأة تساءل علي شريعتي «بالنسبة لامرأة إيرانية أصابوها ببلوى التغرّب أي تغيير يقومون به فيها؟ وأي تأثير لهذا في مجتمعنا؟ كانت تصبغ أظفارها بالحناء الأحمر، والآن تصبغ أظفارها بالمانيكير الصدفي. خلعوا عنها ملابسها القومية وألبسوها ال «ميني جوب» الذي عندهم، جعلوها اجتماعية: أي أخرجوها من المنزل وأرسلوها إلى شوارعهم وأسواقهم، بحيث تقوم بالشراء من الصبح إلى المساء، وتتحدث عن مشترياتها الجديدة من المساء إلى الصبح»[1].

أشاد قادة الحكومة الإسلامية بالموت والتضحية، عندما كانت الثورة في خطر والحرب قائمة بين إيران والعراق. وكان شعار الاستشهاد يتبوأ رأس القيم. غير أن الشعار تعارض مع بناء الدولة عندما أصبح على الحكومة أن تختار بين أمرين: بناء الدولة بأيدي

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص١٠٧.

أبنائها، أم الدفاع فقط عن الحكومة الإسلامية. لذا تساءل بني صدر الذي أقصي عن رئاسة الجمهورية: طالما الغاية من الوجود هو الاستشهاد فلا لزوم إذن للتقنيين والأكاديميين والمثقفين. وفي أحد المرات سأل بني صدر الإمام الخميني: كيف نعمق إيماننا بهذه الفلسفة التي تشيد بالموت، وبأولوية الحرب على السلم، وبالمؤمنين قبل التقنيين، وبالطاعة أهم من المسؤولية[1]. وفي هذا السؤال سر تراجع الثورة الإيرانية عن تحقيق قفزة نوعية إلى الأمام. بعد أن أصبح المهندس حليق اللحية، والمرأة السافرة والرأسمالي أعداء للإسلام، وعلى هذا الأساس حمل الكثيرمن الأكاديميين والتقنيين والمثقفين أمتعتهم ورحلوا تاركين خلفهم بلداً يحتاج إلى مهاراتهم وتخصصهم ورؤوس أموالهم، وكانت أعدادهم قد تجاوزت المليونين إلى ثلاثة، وتحتاج أي أمة إلى قرن من الزمن لتنتج هذا العدد الضخم من المهارات، هكذا ذهبت هدراً، بالإضافة إلى قرن آخر من ريع النفط هُدِرَ بسبب تعنت الإمام الخميني، ورفضه لوقف الحرب مع العراق قبل أن يسقط صدام حسين. بل إنه اعتبر الحرب منة من السماء... (بني صدر ٩٤) تساعده على ترتيب البيت الداخلي موفراً بذلك للأمة الإيرانية حلاً كربلائياً يتطلب الاستشهاد، والمزيد منه. تلك هي الصفة التي عرفت بها إيران، والتي سيطر فيها ما أصبح يُعرف بـ «إيديولوجية التضحية والكآبة». غير أن الأغلبية في إيران كمايرى البعض لا تشارك بني صدر تشاؤمه، وإلاَّ لما تقدم عشرات الألوف من المتطوعين

(١) Abou Hassan bany sadre. my turn to speak. p44.

للدفاع عمّا اعتبروه حرباً دفاعية، عادلة. ومما لا شك فيه أن الخميني شارك في قافلة الذين صنعوا تواريخ بلدانهم وشعوبهم. فهؤلاء القادة بطباعهم وتقشف بعضهم يشبهون بسلوكهم وترفّعهم أنبياء التاريخ القديم. وها هو روبن كارلس يتساءل عن الشخص الذي حرك دولة إيران برمتها: أهذا إنسان عادي؟ مع ذلك، فإنه «لم يلق رجل من الكراهية في عصر ما بعد هتلر أكثر مما لقيه هو.. إن أقل ما يمكنني قوله إنني رأيته وكأنه أحد أنبياء العهد القديم... أو أنه موسى الإسلام.. حضر ليدفع فرعون عن أرضه»[١]. غير أن هذه الصورة، رغم صحتها، لن تقدم حلاً لمشاكل إيران الكثيرة. لقد شارك الخميني إذن قافلة هؤلاء القادة، وعندما انتهى دورهم أو ماتوا بكت عليهم شعوبهم، وترحّمت على أيام حكمهم. غاندي، لنكولن، ماوتسي تونغ، عبد الناصر وغيرهم. فهؤلاء ليسوا قادة لسياسات موقتة بل لعلهم أنبياء بالمعنى المجازي، لأنهم تركوا خلفهم مشروعاً يستمر ولا ينقطع بموتهم. وقد شبَّه أكثر من مفكر الخميني بغاندي. غاندي الذي قال عنه تلميذه جواهر لال نهرو: إنه حقق تغيّراً سيكولوجياً كمحترف في أساليب التحليل النفسي حين تغلغل بعمق في ماضي الشعوب الهندية باحثاً عن أصول العقد، وما أكثرها!! وفي مسألة التغرُّب كان هدف الخميني العودة إلى الأصالة الإسلامية، والانطلاق منها. ولعل في هذا السياق يجد المرء شبهاً بين الخميني وغاندي، ذلك أن إيران

(١) روبن وودزورت كارلس. الطريق إلى جمران. ترجمة محسن أحمد عبد الحق. دار الولاية، ص٣٥.

تشبه الهند في بعض الوجوه. ففي الهند بحسب أريك هو بسباوم ولّد التغريب في آخر الأمر «إيديولوجيات وبرامج النضال من أجل تحرير الهند» لذا مارس الدين في الهند دور الشرارة «حادثة الخرطوش المشحم ـ على سبيل المثال ـ ففي الواقع أن الهنود انتفضوا على ما كانوا يعتبرونه تدميراً سريعاً لا رحمة فيه لنمط حياتهم من جانب مجتمع أجنبي»[١]. ومن أوجه الشبه بين أولئك القادة عدم انتصارهم في معاركهم الوطنية، إلاّ فيما ندر. إن أغلبهم ساهم في قيام حروب أهلية داخلية أو حروباً من أجل الدفاع عن أوطانهم ضد الغزو الأجنبي. لنكولن بين ولايات الشمال وولايات الجنوب انتهت باغتياله. ومع غاندي انتهت الثورة السلمية المسماة باللاعنف ضد الإنكليز بانتصاره الجزئي وعلى حساب وحدة الهند ثم انتهت باغتياله. أمَّا جمال عبد الناصر، فقد مات قبل أن يحقق أياً من أهدافه في الوحدة العربية أو إزالة إسرائيل أو في تطبيق العدالة الاجتماعية. ثم انتهى ماوتسي تونغ من خلال المسيرة الكبرى، وهي عبارة عن حرب أهلية طويلة إلى دحر أعدائه ورميهم على شواطىء الجزيرة المقابلة للصين. وقد شبَّه الإمام الخميني وقف حرب السنوات الثماني مع العراق بجرعة السم دون أن تحقق الحرب أهدافها. هؤلاء على الرغم من كونهم لم يربحوا كل الحروب التي أجبروا على خوضها، ساهموا من دون قصد بتدهور أوضاع بلادهم الاجتماعية والاقتصادية، وبدمار واضح نتج عنه معاناة ملايين من البشر. إلا أنهم قدموا بالمقابل ما

(١) أريك هومبسباوم، عصر الرأسمال، ترجمة مصطفى كريم. الفارابي ٨٦، ص١٥٤.

يسمى بالكرامة المنتزعة من أعماق الهزيمة. كما رسموا خريطة دولهم في ظروف صعبة جداً، وعلى أساسها تغيرت معادلات كثيرة، واستمرت أنظمة حكمهم لغاية الآن حتى بعد موتهم بعشرات السنين. وفي البلدان التي انتهى فيها دورهم في السلطة استمر مشروعهم يتحين الفرص للظهور لأنه بقي حياً في ضمير شعوبهم ولم يمت بموتهم.

ومن الأشياء المشتركة بين هؤلاء القادة حملهم لمشروع ثقافي مناقض للتيار الثقافي العام. وهو أشبه بما يجري في إيران من محاولات العودة إلى الذات أو طرد التغرُّب الحضاري من البلد. لذا كان من الصعب على لنكولن طرد الرق والعبودية من المجتمع الأمريكي بدون حرب أهلية مدمرة وشرسة. وفي محاولات القادة الشيوعيين لينين ماوتسي تونغ وهوشي منه ما يشير إلى عمليات هدم واقتلاع جذرية للأفكار القديمة وإعادة غرس الماركسية مكانها. وفي الهند، كان على غاندي الزاهد أن يصارع التغريب الحضاري المفروض من قبل الإنكليز، بالعودة إلى ماضي الهند، وثقافته الوطنية والدينية منتشلاً من هذا الماضي ما يساعده في بناء سد داخل النفوس، وبوجه تمدد الثقافة الاستعمارية، وكانت تلك الثقافة متجسدة في الاستهلاك حيث يكمن ضعف القارة الهندية وقوة انكلترا. وقد ركز غاندي على هذه النقطة محولاً ضعف الهند إلى قوة، وقوة بريطانيا إلى ضعف. ولعل في هذه الستراتيجية سر عبقرية غاندي. أمّا الخميني، فقد استفاد كما يبدو من قوة العامل الديني في نفوس الإيرانيين، محولاً إياها إلى عامل قوة. كما استفاد من إطروحات

جلال آل أحمد في كتابه «التغرّب»، لأن انتشار الإسلام وثقافته الروحية يتطلبان شرطاً مسبقاً هو طرد الثقافة الغربية أو ما أصبح يُعرَف بالتغرّب لارتباط المعنى بالهجنة. فجرى على هذا الأساس التخلص من برامج الجامعات التي تطغي عليها أسماء جون سيتوارث مل، أوغست كونت، إميل دوركايم، آدم سميث، روسو، وفرويد الخ.. واستبدالها بأسماء عربية وفارسية كابن خلدون والنائيني وابن سينا وابن عربي وغيرهم. وفي البرامج القديمة والمناهج التعليمية على سبيل المثال، لم يتوقف الأمر على عرض الأفكار ودراستها بحيادية تامة كما يدعو المنهج الموضوعي، بل سعت إلى طرح فائدتها ليس للغرب فحسب بل للعالم الثالث أيضاً. ومن خلال هذا التوجه بدا خضوع تلك البرامج واضحاً لما يُعرف بـ «المركزية الغربية» فشرَّعت لنفسها بحسب أدوار سعيد[1] في تعريفه للثقافة الامبريالية «دور المؤهل لابتلاع الثقافات المهمشة» وبإشراف من الخميني جرى التأكيد على هامش القوة الروحية والأخلاقية في التراث الإسلامي في مقابل القوة المادية للغرب. وهذا ما فعله غاندي في الهند، وقد عبَّر عن المسألة نفسها المفكر التونسي هشام جعيط حين نبَّه من أن «تأخر العالم الإسلامي في مضمار الحداثة التكنولوجية الغربية لا يمكن تجاوزه، فمن المهم كما يقول الاحتفاظ بخطوط أخرى للقيم: هوية وثقافة وحضارة، إن الإسلام لا يمكنه مساواة الغرب في قدرته التكنولوجية، وفي علمه وقوته. ولن نقول حينئذٍ: ليتخلَّ الإسلام عن

(١) إدوار سعيد، الثقافة والإمبريالية.

السباق، بل نقول: لا يضيعنَّ نفسه فيه. ليحفظ ويحرث ويختر حصته الكبيرة مما هو إنساني. إن الألم الداخلي للغرب متأت من كون حداثته قد التهمت ثقافته»[1] تعمل الثقافة الغربية عن طريق الامبريالية وبحكم مركزيتها على جعل العالم الثالث والشعوب الإسلامية من ضمن هذا العالم الواسع حديقة خلفية لها تكون مهيأة ثقافياً وحضارياً لاستقبال السلع والمصنوعات والأفكار والأزياء والفنون. أي أن تتحول تلك الأقاليم الواسعة إلى كواكب تعكس ضوء الشمس الامبريالية من دون أن يكون لها ضوء خاص بها. فالامبريالية بهذا النزوع نحو القضاء على الثقافات الأخرى بالوقت نفسه سيطرة أحادية من جانبها من الحضانة إلى الجامعة تكون قد انطلقت من مقولة لايبنتز: إن من يسيطر على المدرسة يكون قد سيطر على العالم.

(١) أورده وجيه كوثراني، الإسلام والمركزية الغربية، الفكر العربي، عدد ٢١، حزيران، ٨١، ص١٦٧، ٦٨.

خاتمــة

يستنتج القارىء أن ظاهرة التغرُّب هي مشكلة إيرانية أو عربية، وهي غير موجودة عند الشعوب الأخرى، وهذا الاستنتاج غير صحيح. فالكرامة القومية، والانتماء إلى تاريخ وثقافة هما من الأسس المهمة لكل نهضة، ولكل شعب. فمن أسباب انهيار الامبراطورية الهنغارية ـ النمساوية وجود تعدد للولاءات من ناحية الهوية والثقافة القومية «حيث كان على الكرواتي أن يتعلم الإيطالية وهي لغة أقلية صغيرة إذا أراد أن يصير ضابطاً في البحرية النمساوية»(١). مع العلم أنهم يلتقون من ضمن الديانة الكاثوليكية على قواسم مشتركة «وقد كتب أحد الكتاب الألمان عام ١٨٥٥ أنه إذا انهار المجتمع الألماني يوماً ما فإن السبب سيكون انصرافه إلى التعلق بالمظاهر والشرف»(٢) غامزاً من طرف خفي إلى تأثير الفرنسيين. «أمّا حكام اليابان ـ فقد ـ كانوا في الموقع الخارق تاريخياً الذي أمكنهم من تعبئة جهاز الطاعة

(١) (٢) إريك هوبسباوم، عصر الرأسمال، صفحات: ١٢٠ و١٨٢.

الاجتماعية التقليدي، لأجل التوصل إلى «تغريب» سريع وجذري، ولكن تحت المراقبة»[1]. وفي الاتجاه ذاته نرى أن «المثقفين في المكسيك قلّدوا الرأسمالية الليبرالية جارتهم لكي يصبحوا أقوياء في مقاومة جارتهم الشمالية. لكن عبء التقليد ـ جعلهم ـ أضعف من أن يستطيعوا تحطيمه أو تدميره. وقد جعل تلك الرغبة غير قابلة للتحقيق»[2].

وهكذا يبدو أن المشكلة عامة، غير أن الحكمة التي بإمكان الإيرانيين تعلمها، هي أن لا يجعلوا من التقليد عائقاً بوجه الحداثة. وإذا ما كان للحداثة أن تتقدم. وهي لا تتقدم في بيئة معادية لها، فعليها إذن أن تكون تحت المراقبة. علماً أن المراقبة على الطريقة اليابانية قد فتحت أبواب اليابان على الحداثة تاركة للشعب صنع حداثته من خلال المراقبة الذاتية. أي من خلال الديمقراطية التي تعبِّر عن نفسها بالصراعات بين الأفكار والاتجاهات. فالشعب في النهاية هو الذي يقرر ما يراه مفيداً له من خلال ما تفرزه العملية الديمقراطية من غربلة متواصلة للأفكار. والديمقراطية كما يراها البعض ليست غريبة على الإسلام. فبالإضافة إلى أطروحات مهدي بزركان عن ضرورة الديمقراطية، نرى علي شريعتي يتعمق في المسألة عندما يشرح معنى كلمة «الناس» مع أنه لا يتعجل في تطبيق الديمقراطية في المرحلة الأولى من الثورة: إن كلمة «الناس» «لها معنى عميق ومدلول مميَّز في الإسلام. فالناس ككل هم ممثلو الله وعياله. والقرآن يبدأ باسم الله

(١) (٢) إريك هوبسباوم، عصر الرأسمال، صفحات: ١٨٣ و٢٩٢.

وينتهي باسم الناس. والكعبة«بيت الله» ولكن يطلق القرآن عليها اسم «بيت الناس» أيضاً. و«البيت العتيق» بالقياس إلى البيوت الأخرى التي تندرج ضمن الملكية الخاصة. وهنا نرى أن كلمة الناس لا تعني مجموعة من الأفراد فقط، بل تعني على خلاف ذلك مجتمعاً في مواجهة الفردية. «الناس» كلمة مفردة لها معنى الجمع، وليس لها أصل مفرد ـ وفي الآية التي تبدأ، أن تقرضوا الله قرضاً حسناً». (القرآن ١٧ ـ ٦٤) من الواضح أن كلمة الله تعني في الحقيقة «الناس» لأن الله لا يحتاج إلى أي قرض منكم». هكذا تتماشى كلمة الله وكلمة الناس. بالتالي عندما يقال «الحكم لله» فإنما هذا يعني أن الحكم للناس، وليس لهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم ممثلين لله أو أبناءه. وعندما يقال إن «الملك لله» فإنما يعني أن رأس المال للناس ككل، وليس لقارون. وعندما يقال «الدين لله» فإنما يعني أن بنية الدين بأكملها مضمونة للناس، وليست احتكاراً تسيطر عليه مؤسسة معينة. أو بعض الناس، كالروحانيين أو الكنيسة»[1].

إن ما يريد أن يقوله علي شريعتي هو ما سبق وكشف عنه مهدي بزركان من أن النبي قد سبق الغرب بأكثر من ألف سنة في تطبيقه للديمقراطية. فالحكم للشعب بواسطة الشعب ومن أجل الشعب لا يختلف عما تعنيه كلمات شريعتي التي استشهد بها من أن: الحكم لله.. والملك لله... والدين لله. ذلك أن كل شيء في النهاية يعود للناس، فإرادة الناس هنا هي من إرادة الله.

---

(١) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص.

لعل من هذه الزاوية انطلقت دوافع الثورة الإيرانية. وككل الثورات فإن أفكارها لم تكن واضحة في البداية لدى الناس، ومن دون شك كانت الديمقراطية كمطلب أساس هي من أهم الدوافع. ومع أن الديمقراطية تحققت في السنوات القليلة الماضية مع مجيء خاتمي إلاّ أنها ما زالت مقصّرة، وأكبر دليل على تقصيرها عدم انتقال التجربة الديمقراطية لمستوى سمح ومختلف بالنوعية، والتطبيق عن المستويات الجارية في الجوار الإسلامي. وقد لفت نظري ما حصل من مدة عندما دخلت المحجبة مروة صفا قاوقجي، وهي نائبة منتخبة من الشعب إلى البرلمان التركي. وقد تمَّ طردها من المجلس بكل بساطة بسبب من غطاء الرأس. وتركيا دولة علمانية ديمقراطية لكنها غير محايدة بين الأديان، والديمقراطية التي تدّعي تطبيقها تبقى ناقصة. وقد اعترض على هذا التصرف أحد آيات الله في إيران، واعتراضه يبقى بدون قيمة لأن الحرية في إيران ليست أفضل منها في تركيا. فهل يسمح البرلمان الإيراني بدخول نائبة سافرة الرأس إلى داخله؟ أو حتى بالسير في الشارع. أمّا في العراق فلا يزال قانون غسل العار يسمح للرجل بقتل زوجته أو أخته أو ابنته. وهذا القانون لا يجد مرجعيته لافي الإسلام ولا في الغرب. لن نذهب بعيداً خارج هذا المثلث الإيراني التركي العراقي، لا إلى أفغانستان ولا إلى الجزائر أو نيجيريا أو. . . وبذلك ابتعاد عن الموضوع لا حاجة لنا به. وبما أن التجربة التركية تدعي الديمقراطية أيضا، كان علينا أن نعود بالنقاش بعد أن توقف في تركيا منذ عام ١٩٣٥ حول حجاب المرأة، والسبب أن الزمن كما ذكر البعض كان كفيلاً: بالتخلي عن هذه العادة. فالأجيال

الجديدة تتراجع عنه بانقضاء الوقت. غير أن العودة مؤخراً إلى الدين قد بدأت ملامحها تظهر منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية[١] وهذه خطوة ليست لصالح العلمنة التي رفع لواءها مصطفى كمال. كما وأنها ردة فعل على صعيد توجه المرأة ضد ما يدعى بالتغرب الحضاري. أمّا في لبنان فقد أشارت إحدى الكاتبات أن هدف الرداء الإسلامي هو إخفاء وتغطية الجسم، بينما الرداء الغربي يكشف ويعري الجسم[٢]. وقد ازدادت الكتابات التي تعيد خندقة المسلمين ضمن الخصوصية المقدسة. كما تشير تفسيرات عدة إلى وضعية الإيديولوجيا التي تشرع في التكون ببطء، مقابل إيديولوجيا التغرب التي ترسخت عن طريق الحكم. فالإسلام كما يطرحه هؤلاء إمّا تأخذه كله وإمّا أن ترفضه كله. أي إنك لا تقدر بحسب سيد قطب استعارة «قطع غيار» من هنا أو هناك. والنظام الغربي هو أيضاً لا يتجزأ كما اعتبره «كويلريونغ» في بحثه عن «تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إيران» هو بالضرورة إمّا أن تأخذه كله، وإمّا لا يجدي الترقيع نفعاً. لهذا السبب خاب أمل يونغ أن تكون البهائية هي القنطرة بين ثقافتي الغرب والشرق. كما خاب أمله من نهضة الحركات الإسلامية التي وجدت في التغرُّب وباء يجب استئصاله. وكان لهذه الحركات دور في إيصال خطابها إلى عامة الشعب، بعد أن تراجعت الثقافات الوافدة من الخارج كالماركسية، والفكر البرجوازي، والتي كان ينشط من خلالها

(١) Bernard Lewis. The Emergence of modern Turkey, p.263.

(٢) الزهراء فاطمة بنت عبد الله، الموضة في التصور الإسلامي ص٥.

حزب توده وأحزاب قومية وليبرالية وجدت صعوبة في إيصال خطابها الحامل لمفردات لا جذور لها. غربية، وغريبة على الأسماع. بل لعلها كانت حافزاً للمثقفين وطلاب العلم الغربي فقط، وهؤلاء فئة صغيرة مقارنة بالشريحة الكبرى من الإيرانيين. هذه الفئة المتغربة ما لبثت أن انعزلت داخل أقفاص تنظيمية عملت بجهد، ومن دون جدوى على إيصال رسالتها للناس. بالمقابل كانت رسالة الإسلام لا تحتاج إلاّ لجهد بسيط، خصوصاً بعد أن حمل لواءها رجال دين عبَّروا بطريقة جديدة وأسلوب مختلف عما تحمله الرسالة من معانٍ ثورية ارتبطت بحياتهم وبؤسهم. ضمن هذا المناخ كان على الثقافات الثلاث التي نوّه بها عبد الكريم سروش بالقومية والدينية والغربية أن تتصارع على مرأى من سكان لم يتعودوا سابقاً على هذا الانقسام، فتصَّدعت وحدة العائلة وتنازع أفرادها ضمن تيارات اليمين واليسار، والإسلام والغرب، والسلطة والمعارضة. وانتقلت مفردات جديدة إلى حيِّز التداول كالاشتراكية والديمقراطية والطبقة العاملة والليبرالية والطاغوت والتغرب والثورة والنقابة والاستعمار القديم والجديد. بالإضافة إلى الجريدة والكتاب والسينما والمذياع وثورة المعلومات. حركت هذه العناصر جموع الشباب الريفيين في شوارع الأحياء المكتظة، وشكَّلت مواد أحاديثهم في المقاهي والشوارع والصالونات المغلقة والمفتوحة، فعبَّرت عن نشاط إنساني توزع على مؤسسات وأحزاب وتكتلات، وضمن أقنية ومجار بصمت مرحلة ما قبل الثورة بطابع التنوع الذي انضوى ضمن جبهة المعارضة ضد حكم الشاه، والتي أوصلتهم من خلال الأحداث الدامية إلى استلام السلطة.

غير أن السلطة بدلاً من أن تكون تعبيراً عن هذا الجمع المتنافر من الولاءات يجعمهم إطار ديمقراطي يُبقي على الاختلاف من خلال تعددية هي في النهاية جوهر الديمقراطية، حصل العكس، فجرى ضرب الثقافات والشرائح المناوئة لمفهوم الحكم، والإبقاء على الخط الإسلامي، ثم جرى تقليص هذا الأخير من خطوط متعايشة، ومختلفة إلى خط أحادي لا يسمح للاجتهاد من داخله. كما جرى التأكيد على «الشهادة» بالعودة إلى المفهوم الذي كان أول من طرحه هو نواب صفوي، وهي نقطة محقونة بمادة الغضب، بعد أن جرى استرجاع تراث الاستشهاد عند الأئمة، والسياسي الذي يجيد اللعب على تلك الأوتار تستقيم له السلطة، وكان محمد حسنين هيكل[1] أول من وضع أصبعه على الجرح عندما ذهب إلى إيران في بداية الثورة بحثاً عن جواب يحل «لغز الثورة الإيرانية» فوجده في «عقدة الاستشهاد في الوجدان الشيعي» وهي عقدة جرى المبالغة في استعمالها كما يرتئي من أجل خدمة مآرب سياسية، وليس العكس كما يتصور بسطاء الشعب. فليس هناك ما يستوجب المقارنة بين أئمة معصومين، ورجال حكم من بطانة العلماء. فالمقارنة لا تجوز، لأن الأخيرين هم مجرد بشر، واستشهادهم وإن كان على درجة من البطولة، لكنه لا يستوي مع المثال الذي يجري استغلاله دائماً.

كانت الأمور تسير باتجاه مختلف مع العناصر التي جرى نبذها، وحصرها في خانة الخيانة والعمالة. ثم تمَّ نفيها أو سجنها فيما بعد.

(١) محمد حسنين هيكل، زيارة جديدة للتاريخ، ص٣١٢.

فعندما كان المثقفون في وارد الديمقراطية، والعدالة، ومحاربة التغرّب بالعودة إلى أصالة تنطلق من خلال مضامين جديدة إلى المستقبل، كان رجال الدين على العكس قد اشتغلوا من ضمن ما أسماه أريكسون بوضع الإيديولوجية (الإسلامية) لكي تصبح حارساً للهوية (الشيعية). أمّا في زمن أريكسون فترة الحرب العالمية الثانية، فقد تجسدت النازية في الهوية الألمانية «السلبية» فيما كان خوف مرتضى مطهري من القومية السلبية هو على قاب قوسين أو أدنى من المذهبية السلبية، وذلك من دون أن يفطن لها. فالصفويون كانوا قد ربطوا بين الاثنين خلال تاريخ حكمهم الطويل، ربما على هذا الأساس ومن خلال العقل الباطني، أو القديم بحسب كارل يونغ كان نجاحهم في المحافظة على الكيان القومي بمواجهة الامبراطورية العثمانية، وبغير هذا الفهم ما اختلف الفرس عما عاناه العرب، مع أن الفرق في النهاية بين العثمانيين، والصفويين لا يكاد يذكر. فالكل غَرَفَ من بحر الهوية سلباً بمن فيهم العرب. غير أن السياسة في النهاية، وغالباً ما يتكرر ذلك هي ممارسة دنيوية للعقيدة الدينية؟ وبذلك وحده يمكن فهمها، كما يمكن فهم الدوافع عند البعض لقيام أنظمة علمانية لا تختبىء خلف شعارات مقدسة.

أمّا إذا كانت القومية في الأساس هي الأصل الذي يعيد تلوين الرموز الدينية بألوانه الخاصة، أفلا يجدر بهذه «النعرة» أن يكون لها بيتها المستقل. بعدئذٍ لا يعود يهم إن كانت «سلبية» أو «إيجابية» طالما أن الدين نفسه قد تحول على يد البشر إلى دين سلبي وآخر إيجابي. وفي الحرب العراقية ـ الإيرانية، بدا أن القومية المرفوضة مبدئياً من

قبل الحكومة الإسلامية، هي التي عززت من وضع الثورة على الرغم من عدم الاعتراف بدورها. وهي بذلك لم تختلف عن النهج العراقي، فبعد إهمال البعث للبعد الديني، أعاد إليه الاعتبار في حرب الخليج الثانية ضد التحالف الدولي. وذلك عندما وضع شعار «الله أكبر» داخل العلم العراقي، وسمى الحرب جهاداً ضد الكفار. فالحرب في إيران كما في العراق قد دفعت بالثقافات الثلاث إلى أن تلتقي على خدمة الحكومة. أي أن تصبح ملحقة بالثقافة المسيطرة. وكانت تركيا في هذا المجال سباقة، وبالمقارنة معها لم يخدم المفهوم القومي سياسة العراق الداخلية، بل كان «تكريس القومية» هدفه كما يرمي مجيد خدوري[1] هو خلق «قوة تلاحم في مجتمع غير متجانس» وعلى الرغم من أن القومية اقترنت بالدين «أمّا إذا تطورت القومية وسارت في خط علماني، فقد تزول برأيه معظم المشاكل المذهبية.. ولما كانت تركيا قد فصلت الدين عن الدولة، فإن كلمة «العلمانية» أصبحت تعني مناهضة الدين، وكان البعض يعتبرها في الواقع حركة تهدف إلى استئصال الإسلام، غير أن نبوءة خدوري لم تكن صحيحة، إذ سرعان ما ظهرت ردات الفعل المعاكسة عند الأكراد، وعلى الرغم من العلمنة المعلنة منذ أكثر من نصف قرن. ويشير خدوري إلى السهولة النسبية في تركيا كي تنشىء نظاماً علمانياً، لأن الإسلام ليس جزءاً من تراثها القومي، بينما هو جزء لا يتجزأ من تراث العرب التاريخي والثقافي. بهذا الطرح نفهم أن إيران يجب أن تلتقي مع تركيا أكثر مما يجب أن

(١) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤ ص٤٠١، ٤٠٢.

تلتقي فيه مع العرب. وهنا أيضاً يخطىء خدوري في توقعاته. فالتجارب الأخيرة للحكومة الإسلامية في إيران تسوق إلى العكس من توقعات خدوري. لقد برهن الإيرانيون عن اهتمام شديد بالكتابة الدينية، وكانوا بذلك منافسين للجهد العربي، ليس مؤخراً فحسب، بل عبر التاريخ الإسلامي المشترك. وخطأ التنظير المتأثر بالغرب نراه يتكرر كثيراً في الفهم القاصر بشؤون المسلمين، وتاريخهم القريب أو البعيد على السواء. خصوصاً إذا استعدنا التقسيم الثلاثي للمواهب كما يحب المؤرخون الأجانب أن يذكروا دائماً من «أن اللغة الفارسية كانت لغة الشعر والأدب في كل العالم الإسلامي، كما كانت التركية لغة رجال الحرب والإدارة، والعربية لغة الدين والعلوم»(١). قد يصدق هذا الوصف على مرحلة من التاريخ، لكنه لا يصدق على التاريخ كله. لذا فهو داخل المفهوم الوصفي والانتقائي. وإن كنا نتفق مع كاردينر(٢) «لامتلاك كل ثقافة تركيباً نفسياً فريداً ولا وجود لثقافتين متشابهتين». ففي المرحلة التي كان فيها العرب يفتحون البلاد والأقطار، وينشرون الدعوة الجديدة، كانت مواهبهم عسكرية وإدارية، وقبل ظهور الدعوة كانوا شعراء وفرساناً وأصحاب فصاحة. والأمر نفسه ينسحب على الفرس. فهم أيام قورش وداريوش اختلفوا عما هم عليه أيام عباس والحكم الصفوي. فالذين ساروا مع داريوش الكبير إلى الجزائر أو الهند كانوا قد شكّلوا أكبر أسطول بحري في

---

(١) موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام. المجلد الرابع ص٥٦٩.

(٢) جيرار لكرك الانتروبولوجيا والاستعمار ترجمة جورج كتورة. معهد الإنماء ص١٤٦.

المتوسط، وكانوا رجال حرب وإدارة، ولم يُعرّف للإيرانيين اسم شاعر أو أديب قبل الإسلام بزغ نجمه. وأيام الصفويين تحولوا إلى البناء الضخم فشيد علي رضا عباسي مسجد إمام، وكان الهدف منه أن يُسمع صوت المؤذن في كل أرجاء أصفهان. كذلك مسجد لطف الله الميسي أو شرفة علي قابو حيث كان يشرف الشاه الصفوي على العروض العسكرية. والهدف من هذا السرد أن مواهب الشعوب تتغير بتغير الظروف التاريخية، والإيديولوجيات التي تعتنقها.

أمّا فيما يتعلق بالأخيرة، أي الأيديولوجيات والتيارات السياسية والاتجاهات الفكرية، فهي تنتمي عند الشعوب إلى مجارٍ عميقة تختلط فيها الثقافات والأديان في علاقتها بالناس، وهي أقرب ما تكون إلى ترسبات التربة الناتجة عن العوامل الجيولوجية، فانسياب الثقافات هو كالماء الذي يمر من ثقوب الزمن، والتاريخ. إذ من المستحيل صبغها بلون ثابت ومحدد لأنها في حراك وتغير مستمرين. فعندما ندقق بكل ثقافة من الثقافات الثلاث التي نوّة بها عبد الكريم سروش نميل إلى أن نحدد، وعلى قدر الإمكان تلك الزوايا التي تحيط بكل ثقافة. عندئذ ندرك أن لكل واحدة من هذه الدوائر انتماء غير واضح إلى شبكة من الإرهاصات التي أنتجتها، ثم دفعت بها إلى سطح المجتمع. كما ندرك أن لكل واحدة منها تاريخ ميلاد، ونشأة، وبيئة احتضنتها، وغاية، كما أن لها هدفاً تسعى إليه. ولها مناصرون في الداخل أو الخارج، واحتمالات التأثير عليها متوافرة دائماً. غير أن هذا الأمر لا يلغي أهميتها جميعاً لأمة من الأمم، إلاّ عندما تكون اهتمامات هذه الأمة أو تلك عبارة عن قبضة من ردود الأفعال لا غير،

أو لقصور في جهاز المناعة، أو في عقل الشعب الذي انحبس في قمقم الجهل، أو في مصيدة الديكتاتورية التي منعت عنه الضوء والمعرفة. أو نتيجة لانحباس البلاد، والعباد في سجن العقيدة النقية حيث لا تعود تحتاج إلى غيرها للتفاعل معها. لذا كان عليها أن تحصّن جوهرها مقابل خوفها من تأثير الجواهر الأخرى. فالكون والتاريخ بالنسبة لهذه الرؤيا المغالية، هما عبارة عن عالم مركب من جواهر متصارعة بحسب أدوار سعيد[1]. غير أن هذا التحصين الذي يبدو ضرورياً في أحيان كثيرة لا يجب أن يحصل على حساب مرونة الحركة، والإثراء المتبادل الذي ينتج عن احتكاك سلكين. لأن النقيض لهذا الموقف هو الظلام الشامل. تلك هي النظرة التي رمت الآخرين بالجاهلية. فمنذ الخمسينات كان سيد قطب قد وصف الحكومات والمجتمعات غير الإسلامية بالجاهلية، وقد أشهر عليها حربه الضروس. وهذا ما فعله نواب صفوي في إيران، وحركة طالبان في أفغانستان، مع اختلافات بسيطة بين هذه الحركة وتلك، فأصبحت المجتمعات التي تحمل في داخلها حركات الرفض الإسلامية مجتمعات فوارة بالعنف، وتتجاذبها تيارات تطهرية عميقة، ونابعة من تراثها الديني بعد أن فسرته على طريقتها الخاصة. هذه المجتمعات هي التي جعلت صامويل هاتنينغتون[2] يلاحظ بأن الاستنفار الاجتماعي المستمر بسبب ضرورة الحداثة لن يقود إلى الديمقراطية

(١) إدوار سعيد، الثقافة والإمبريالية ص٢٨٧.

(٢) Sussan siavoshi libral nationalism in Iran P.5.

في معظم دول العالم الثالث، فالحداثة، وعمليات التحديث تدفع ببعض القوى ـ وهي متوافرة باستمرار، بل وهناك من يغذيها من الخارج ـ إلى تعطيل الديمقراطية عن طريق زعزعة النظام الذي يحتاج بدوره إلى الاستقرار. وهو هدف عملية التطور الاقتصادي نفسه. ينتج عن هذه القراءة ما ندعوه بالحلقة المفرغة، حتى عندما يصل هؤلاء إلى السلطة عن طريق انقلاب أو ثورة، فإنما تكون خلافاتهم بداية للدوران من جديد ضمن الحلقة المفرغة، والمثال الجاهز أمامها هو الأفغنة بداية حروب وليست نهاية وضع جاهلي كما تصور دعاتها الأول.

المصادر والمراجع

- سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، دار الشروق، ١٩٨١.
- سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق. ١٩٨٣.
- سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق. ١٩٨٣.
- سيقد قطب، **في ظلال القرآن**.
- مرتضى مطهري، **مقالات الثورة الإسلامية في إيران**.
- علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، الزهراء المصرية، ١٩٩٣، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا.
- محمد علي حسين، **سقوط حزب تودة**.
- أريك هوبسباوم، **عصر الرأسمال**، ترجمة مصطفى كريم، دار الفارابي.
- عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية.
- وليام كليفلاند، **ساطع الحصري**، تعريب فيكتور سحاب، دار الوحدة.
- فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي**، دار الكلمة.
- محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني**، دار الوحدة.
- محمد عمارة، **الإمام محمد عبده**، دار الوحدة.

- محمد محمد حسين **الإسلام والحضارة الغربية**، دار الشمال.
- أحمد نوري النعيمي، **تركيا وحلف شمالي الأطلسي**، ١٩٨١.
- إدوار سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب. دار الآداب.
- مرتضى مطهري، **الإسلام وإيران**، دار الحق، بيروت ١٩٩٣.
- سمير سليمان، **الإسلام والغرب**.
تاريخ الحضارات العام. دار عودة.
- ڤيكتور سحاب، **عن القومية والمادية والدين**، م.ع للدراسات والنشر.
- صلاح زهر الدين، **اليهود في تركيا**، دار الصداقة، ١٩٩٦.
- محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، دار الجديد.
- محمد خاتمي، **مدينة السياسة**، دار الجديد.
- رياض نجيب الريس، **مصاحف وسيوف**، دار الريس، ٢٠٠٠.
- محمد حسنين هيكل. **مدافع آية الله**، دار الشروق ١٩٨٢.
- فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني**.
- فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة م. زيادة ورضوان السيد.
- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.
- روح الله الخميني، **كشف الأسرار**، دار الرسول الأعظم، ١٩٩٢.
- محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**.
- محمد أركون، **ل غادريه**، الإسلام الأمس والغد.
- محمد أركون، **الإسلام**، **أوروبا**، الغرب، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، ١٩٩٥.
- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٦.
- محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٧.

- محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود. دار آسيا ١٩٨٥.
- محمد عمارة، **الإسلام وقضايا العصر**، دار الوحدة ١٩٨٤.
- محمد عمارة، **مسلمون وثوار**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٧٤.
- محمد عمارة، **الإسلام والعروبة والعلمانية**، دار الوحدة، ١٩٨٤.
- محمد عمارة، **دراسات في الوعي بالتاريخ**، دار الوحدة، ١٩٨١.
- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الوحدة ١٩٨٥.
- هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، دار العلم للملايين. ١٩٧٩ ترجمة د. حسان عباس. د. محمد يوسف نجم. د. محمود زايد.
- **المسألة القومية على مشارف الألف الثالث**.
- حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٤.
- الزهراء فاطمة بنت عبد الله، **الموضة في التصور الإسلامي**، دار الجيل ١٩٩٥.
- محمد فريد، **تاريخ الدولة العلوية**.
- علي خامنئي، **الغزو الثقافي**، المقدمات والخلفيات، دار الولاية.
- نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب**، دار المدى. ١٩٩٨.
- شهلا حائري، **المتعة**، ترجمة فادي حمود، المطبوعات للنشر.
- روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مركز بقية الله. ١٩٩٨.
- د. وهبي الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**.
- روح الله الخميني، **ولاية الفقيه**، كتاب البيع. مركز بقية الله.
- حميد الأنصاري، **جولة في سيرة حياة الإمام الخميني**، بقية الله ١٩٩٩.
- هاشم معروف الحسيني، **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، دار القلم ١٩٧٨.
- ناجي نجيب، **النزوع إلى العالمية**، دار التنوير بيروت.
- البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار.
- روبن وودزوورث كارلس، **الطريق إلى جمران**، ترجمة محسن عبد الحق. دار الولاية.

- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، عويدات. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي.
- علي شريعتي، **فاطمة هي فاطمة**، ترجمة سعيد علي. دار الأمير ١٩٩٢.
- فكتور سحاب، **ضرورة التراث**، دار العلم للملايين. ١٩٨٤.
- حسن حنفي، **التراث والتجديد**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.
- آرثر آربري، **شيراز مدينة الأولياء والشعراء**، ترجمة د. سامي مكارم. ١٩٦٧.
- الشيخ علي الكوراني. **قدوة الفقهاء**، آية الله العظمى المنتظري، الدار الإسلامية ١٩٨٧.
- د. سعاد شيخاني. فرانز فانون. **معهد الإنماء العربي**، ١٩٨٣.
- إدوار سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨١.
- عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، ١٩٩٨.
- هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، دار الطليعة. ١٩٨٤.
- فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار القلم.
- عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤.
- نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، التنوير ١٩٨٣.
- روح الله الخميني، **من هنا المنطلق**، دار التوجيه الإسلامي، ١٩٦٩.
- رحيميان، **أنوار العروج**، ترجمة علي شرف الدين.
- مرتضى مطهري، **الملحمة الحسينية**، الدار الإسلامية للنشر. ١٩٩٢.
- آية الله العظمى المنتظري، **ولاية الفقيه**، الجزء الأول، الدار الإسلامية.
- أنور الجندي، **التحديات في وجه المرأة**.

المجلات والصحف

الفكر العربي .

التوحيد .

بقية الله .

المجلة .

الحوادث .

العهد .

الوحدوي .

الشرق الأوسترالية .

مراجع بالكتب الأجنبية

- Daryush shaqegan, cultural schisophrenia, Irans. John How, syracure. N.y.
- political culture in Islamic republic. Routledge, 1992.
- C. bernard. and Z. Khalilzad. The Government of God.
- Roy Motahiddi. The mantel of the prophet. 1985, perege book.
- Bacqer Moin. Khomeini, life of ayatallah. I.B. Tauris. Lond. 1999.
- Mohamad Borghei. Iran religiouse establishment.
- Amir Tahery. Holly Terror.
- V.S. Neapaul. Beyond belief litterbrown. Lond. 1998.
- M.E Chehabi. Iran's polictics adn religious modernism, 1990.
- R. Nafissi, political culture in the Islamic republic Rotledge. 1992.
- Fouad Ajami. The end of pan Arabism. toreign affair. V.57.2.7.18.79.
- Philosophers and Kings. N.Y. 1910. G. Braziller.
- Edward mortimer, Faith andpower, F2F. 1982.
- Ali Rahnena. & Forhard Nomani, Competing Shii subsystem in Contemperary Iran.

- Shereen Humter. Iran and Teh World.
- K.L.Afrasiabi. Afer Khomeini. west view press 1994.
- Suroosh Irjani. Iran's Islamic revolution. zed book.Lond. 1983.
- Mir Zohair Hussain. Global Islamic politics. Harper. 1995.
- David Menashi, Iran a decad of War and revolution.
- Sussan Siavashi. Rejime Lejitimacy... Testbook.
- parvis Danish war. Revolution Iran.
- Manoucher parvin. E. Mostafer vaziri, Iran religious establishment.
- Toward a modern Iran. edit by E. Kedouri, S. Haim.
- Jalal-al-Ahmad. Occidentosis: A plague from the West 1978 Irans R. Campbell, 1978. Berkley Mizan press 1984.
- Hamid Debashi. Theology of Discotent.
- M. Borojerdi. The dominant Intelectual discourse of pre-and-post revolytionary Iran.
- M. Borojerdi, political culture in the Islamic republic Rovtl 1992.
- M. Fisher. Iran religious establishment.
- Abo Hassan. bani-sadar. my turn to speak. Makil. Irans. W Ford 91.
- Haideh Moghissi. public life of women resistance.
- S. Azadi. A. Ferrante, out of Iran. Mackdonald. Lond. 1987.
- Mohsen Milani, Shiism and state in Islamic republic of Iran.
- J.S.Mill on liberty, 1859 Dent Sons 1972.
- Mangol Bayat-philipp. Toward Modern Iran.
- Eli. kedouri. S.Haim. Shi'ism in contemperary Iranian politics.
- Islamic development, ed, John L. Esposite, syracuse 1980.
- Ernest Gellner. Nations $ natinalism. B. Blakwell 1983.
- Anouar Abdel-Malek. Contemporary Arab polictical thought zed. 1983.
- Max Webex. The protestant Ehtic and the spirit of capitalism. U.U.1973.

- Tim Kelsey.Dervish. H.H.Lond.
- Bernard Lewis. The Emergence of modren turkey; OXE. unpress 1961.
- Jermy Seal. A fez of the heart. picador 1995.
- Sussan Siawashi. Rejim Lejitimecy & high-school text book.
- Sharazad Moyab & Amir Hassan pour. The policitics of Nationality and Ethnic diversity.
- M.M. Salhi. Insurgency through culture & religious.
- Nikki Keddi. An Islamic response to Imperialism. Losany 1168.
- Mehrazad Bourogerd: The dominant intelectual discourse.
- Daniel pipes. Islam & The polictical power.
- Hamid Aljar. Religion and state in Iran 1785-1905. Berkoley L.A.69.
- Roy Mottahiddi.Loyalty and Leader ship in early Islamic society prmic-Ton 1980.
- Ali Shariat. On the sociology of Islam. Iran. Hamid Aljar Berkeley umir of califonia. press 1979.
- E.I.J. Rosenthal. Islam in the modern national state. cambridge unin. press 1965.
- Eric Rouleau. The Islamic republic of Iran.
- Fouad Ajami. The Vanished Iman.
- Eli Kedouri & Slvia Haim. Jalal Al-e Amad.

- أولاً: ان تجربة الريفيين في المدن الإيرانية نزعت نحو توسيع الإطار الريفي في المدن، فدفعت تقاليد الأسر والعائلات الممتدة، والمحافظة في مجال المرأة إلى تحصين الأسرة من التفكك الذي أصاب العائلة في الغرب.

ثانياً: لعب الدين دوراً مستقطباً على صعيد التجمعات في الضواحي المكتظة. وبسبب من الفاقة والعوز أصبح المسجد ملاذاً وملجأً يلتقي فيه الرجال بعد يوم حافل بالعمل المضني. لذا كان الجامع بمثابة الحانة في الغرب، والوعي المشترك لزوار المسجد لا بد أن يختلف بطبيعة دور كل منهما عن الوعي الذي كان يتداوله الأوروبيون في الحانة.

- بالعودة إلى مرحلة سابقة من حكم الشاه في إيران. نجد أن الشاه عمل على تشجيع ثقافة الحانة. ففي هذا الاتجاه وحده كان يكمن النشاط الإنساني الذي احتاجت إليه عقلية السوق الرأسمالية المتوسعة باستمرار. لذا كان الفعل قوياً وفورياً بعد نجاح الثورة الإسلامية فأول عمل قامت به هذه الحكومة هو الحانة حيث استرد المسجد دوره المركزي

غير أن السؤال الذي يبقى في حوزتنا: «ومن إلى أين»؟





تنفيذ الغلاف: عماد المهتار